

DAS AXIOM DES ERLEBNISSES BEI WILHELM HERRMANN

INAUGURALDISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER WÜRDE EINES DOKTORS DER THEOLOGIE
DER HOCHWÜRDIGEN EVANGELISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT
DER WESTFÄLISCHEN WILHELMS-UNIVERSITÄT ZU MÜNSTER

VORGELEGT VON
THEODOR MAHLMANN
AUS LANGHOLT

1961

NEUE ZEITSCHRIFT FÜR SYSTEMATISCHE THEOLOGIE BD. 4

HERAUSGEGEBEN VON CARL HEINZ RATSCHOW

VERLAG ALFRED TÖPELMANN · BERLIN 1962

7998/62

Tag der mündlichen Prüfung: 17. Dezember 1961

Referent: Prof. D. Dr. Ratschow

Korreferent: Prof. D. Kinder



Die Seitenzahlen der ursprünglichen Publikation sind in Klammern angegeben, da sich die Verweisungen im Text auf diese Seitenzahlen beziehen.

DAS AXIOM DES ERLEBNISSES BEI WILHELM HERRMANN

Dr. Theodor Mahlmann, Münster (Westf.), Kampstraße 18

Erlebnistheologie — mit dieser Bezeichnung wird die theologische Arbeit Wilhelm Herrmanns meist umschrieben. Kein anderer Ausdruck könnte sie kürzer und treffender zusammenfassen. Aber wenn auch die Theologie Herrmanns in diesem Wort in nuce enthalten ist, so wird doch in dieser Verkürzung der Sinn von »Erlebnis« undeutlich. Was heißt Erlebnis theologie?

Herrmann selbst gibt eine zweifache Antwort: »Erstens ... ist alles, was überhaupt Gegenstand christlicher Lehre sein kann, in dem religiösen Erlebnis verknüpft und alles erhält erst in diesem Zusammenhange die genügende Bestimmtheit« (V 29¹). Mit diesem Satz ist zunächst die überragende Bedeutung des Erlebnisses für den ganzen Bereich der Dogmatik als Entwicklung »christlicher Lehre« ausgesprochen. Das Erlebnis, sagt Herrmann, ermöglicht, Dogmatik als einen von innen begründeten Gesamtzusammenhang darzustellen. In Herrmanns Sinne ist das Prinzip des Erlebnisses durchaus nicht, wie man zu denken geneigt ist, systemfeindlich. »Es soll allerdings ein System klar gestellt werden, nämlich die Zusammengehörigkeit der Offenbarung, des Glaubens und der Erzeugung der Gedanken« (des Glaubens; V 190). Die systematische Bedeutung des Erlebnisses rechtfertigt das Thema dieser Arbeit. Die Aufgabe, jene Bedeutung zu verstehen, fassen wir so, daß wir das Erlebnis als Axiom der theologischen Arbeit Herrmanns zu begreifen suchen. — Weiter sagt Herrmann, daß der Aufbau der Dogmatik vom Mittelpunkt des Erlebnisses her, in den jede theologische Aussage ein- und aus dem sie hervorgeht, dem theologischen Gegenstand eine bestimmte qualitas verleiht. Das heißt, der Gegenstand christlicher Lehre verläßt den durch das Erlebnis regierten Denkvorgang der Dogmatik anders, als er in ihn aufgenommen wurde. Gemeint ist, daß die vom Erlebnis bestimmte Dogmatik den Gegenstand der Theologie (die Offenbarung und die Erkenntnis des Glaubens) aus der Dinghaftigkeit, dem objektiv Gegenständlichen, und das heißt, aus der Festlegung in rationaler Reflexion zurückholt in den Bereich von Leben, Erleben, Erlebnis.

Jedoch, hinter diese Auswirkung muß man zurückgehen auf das Axiom des Erlebnisses selbst. Mit Erlebnis, Erleben ist an sich ein Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit ausgesprochen. Dieses Weltverhältnis ist von Bedeutung für die Religion als Gottesverhältnis. Dies ist die zweite Antwort Herrmanns auf die Frage nach der Rolle des Erlebnisses in seiner Theologie. Es heißt bei ihm weiter: »Zweitens kann aber auch das religiöse Erlebnis nur dann für uns selbst Wahrheit haben, wenn wir

¹ Literatur- und Abkürzungsverzeichnis am Schluß der Arbeit.

es in der Besinnung auf die Wirklichkeit, in die wir uns gestellt finden, entstehen sehen« (V 29). Herrmann gibt dem religiösen Erlebnis einen Horizont: »Die Wirklichkeit, in die wir uns gestellt finden.« Das aber ist offenbar nicht eine besondere, auf das religiöse Erlebnis sowieso bezügliche Wirklichkeit wie etwa die Kirche und ihre Tradition. Es ist vielmehr die Wirklichkeit des alltäglichen Lebens, wie wir sehen werden; innerhalb dieser ist das religiöse Erlebnis verwurzelt. Auf diese Wirklichkeit geht Herrmann zurück; auf sie verweist er zurück, denn er fordert eine vorgängige »Besinnung« auf diese Wirklichkeit. Es handelt sich um das, was Herrmann die »erlebbare Wirklichkeit« nennt. Sie gibt den Horizont für das religiöse Erlebnis.

Was wir hier erhoben haben, halten wir thetisch fest: Mit dem Axiom des Erlebnisses ist, bevor es in den Zusammenhang der Theologie eingeht, ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis überhaupt ausgesprochen. Dies enthält den Schlüssel zum Verständnis der theologischen Arbeit Herrmanns. Das Verwirrende liegt nun darin, daß Herrmann sich über jene Voraussetzung seiner Theologie, die »Besinnung auf die Wirklichkeit, in die wir uns gestellt finden«, nur hier und da, dazu meist noch innerhalb theologischer Erörterungen, ausspricht, immer nur das gerade Notwendige sagt, den Gesamtzusammenhang dieser Voraussetzung aber nur andeutet.

Daraus erwachsen zwei Aufgaben. Erstens muß das durch das Axiom des Erlebnisses geleitete Wirklichkeitsverständnis aus dem Zusammenhang herausgelöst und für sich dargestellt werden. Zweitens muß dieser Schnitt, den wir gleichsam durch die Aussagen Herrmanns hindurchlegen, dadurch gerechtfertigt werden, daß wir prüfen, ob das Axiom des Erlebnisses die innere Einheit der Theologie Herrmanns erschließt und sein Wollen zutage bringt. Der Prüfstein auf jene These also wird sein, ob sie die inneren Spannungen und Widersprüche seiner Theologie verstehen läßt; das heißt, als sinnvoll stehen lassen kann, ohne es nötig zu haben, sie zu leugnen oder einzuebnen².

Der ersten These von der zentralen Bedeutung des Axioms des Erlebnisses für Herrmann schließt sich eine zweite an. Wie kommt Herrmann eigentlich zu diesem Axiom? Wir meinen, er hat das Axiom des Erlebnisses aus der Lebensphilosophie »übernommen«; anders gesagt: er

² Die erste, grundlegende Aufgabe wird in dieser Arbeit angegriffen. Einen vorläufigen Versuch zur Lösung der zweiten hat der Verf. im zweiten Teil seiner Dissertation »Das Axiom des Erlebnisses bei Wilhelm Herrmann«, Münster/Westf. 1960, vorgelegt. — Ansätze zu der hier vorgelegten Interpretation bei Rudolf Herrmann, Christentum u. Geschichte bei Wilhelm Herrmann, 1913, 158 f. — Martin Redeker, Wilhelm Herrmann im Kampf gegen die positivistische Lebensanschauung, Gotha 1928, 7 A 3. — Ernst Fuchs, Hermeneutik, Bad Cannstatt 1954¹, 30. S. unsere Arbeit S. 86. — Carl Heinz Ratschow, Der angefochtene Glaube, Gütersloh 1957, 137 und Anm. 84; vgl. jetzt auch RGG³ V 981.

ist auf die Fragestellungen, die Begrifflichkeit der Lebensphilosophie ebenso weit eingegangen, wie er sich gleichzeitig von der neukantianischen Philosophie löste. Dies macht verständlich, warum Herrmann, obwohl theologischer Einzelgänger, eine Schlüsselstellung in der Theologiegeschichte einnimmt; warum er sich von der Theologie der Orthodoxen wie der Liberalen ebenso weit frei macht, wie er die Theologie Rudolf Bultmanns, der ihn als seinen »treu verehrten Lehrer« (Glaube und Verstehen I 101) bezeichnet, vorbildet. Wir stellen dies theologiegeschichtliche Verhältnis nicht dar; vordringlich ist die bisher ungelöste Aufgabe, Herrmann aus sich selbst zu verstehen³.

I. Das Leben

1. Einleitendes

Die erste Besinnung auf das Erleben führt darauf, daß es die Wirklichkeit des Lebens voraussetzt, eine Seinsweise des Lebens ist. Zum Schaden des Verständnisses der Theologie Herrmanns ist es bisher stets unterlassen worden, bis auf seine Erörterungen über das Leben zurückzugehen, obwohl solche in steigendem Maße im Lauf der Jahre in seinen Schriften anzutreffen sind. Und zwar stellt ihm das Problem des Lebens nicht zuerst die Philosophie. Herrmann hält es vielmehr für nötig, das Gespräch mit der Biologie, freilich einer sich als Philosophie gebenden Biologie, aufzunehmen. Es ist für ihn notwendig, bis auf das Lebensverständnis der Biologie zurückzugehen. Hier fallen bereits Entscheidungen, die sich auf das Verständnis der Eigenart menschlichen Lebens und Erlebens auswirken müssen⁴.

Bedeutsam ist nun, wann zuerst in Herrmanns Schriften das biologische Phänomen des Lebens verhandelt wird. Beim jungen Herrmann, der sich philosophisch Lotze anschloß (GA 378 A 1; R 105), spielt die Besinnung auf das Leben noch keine Rolle. Wohl spricht er häufig von »persönlichem Leben« (R passim), aber der Bezug auf die Biologie fehlt noch. Ein erster Hinweis auf das Leben, der dem nahe kommt, auf die Unableitbarkeit des Lebens, findet sich im Jahre 1884 (GA 217). 1898 finden wir die Biologie und das biologische Lebensproblem zum erstenmal ausdrücklich von Herrmann wahrgenommen (ThLZ 1898, 68). Von da an trägt Herrmann seine Theologie in einer ausgereiften Form vor;

³ Da Herrmann nach Otto Weber »hart an die Grenze eines »existentiellen Denkens« führt (Grundlagen der Dogmatik I, Neukirchen o. J., 165), und wir dies erweisen werden, wäre es ein Mißverständnis, sich ausschließlich der bei Herrmann gebrauchten Terminologie zu bedienen; doch ist der Anschluß an sie sorgfältig zu wahren. Vgl. S. 86.

⁴ Die Beobachtung des Tatbestandes bei Werner de Boor, Der letzte Grund unseres Glaubens an Gott in der Theologie Wilhelms Herrmanns. ZThK 1925, 446, führt nicht auf die biologische Verwurzelung.

dies Stadium der Reife hängt eng mit der steigenden Bedeutung der Wirklichkeit des Lebens, des Axioms des Erlebens und seiner Durchdenkung zusammen. Begründet ist dieser Vorgang darin, daß ihm eine Auseinandersetzung mit der biologischen Lebenslehre von Hans Driesch, dem »Vitalismus«, zur Seite geht⁵. Vergegenwärtigen wir uns diese unerwartete Konstellation.

2. Die Irrationalität des Lebens

Die Biologie geht von dem jedem Menschen geläufigen Unterschied des Lebendigen und des Toten aus; »sie knüpft«, sagt Herrmann, »an die Tatsache an, daß jeder gesunde Mensch durch seine Sinne und seinen Verstand genötigt wird, von der anorganischen Natur die organische zu unterscheiden« (ThLZ 1898, 68). Diese Grundunterscheidung nötigt zur Biologie als besonderer naturwissenschaftlicher Disziplin. Kennzeichnend für die Biologie seit dem Ende der Goethezeit ist nun, daß die Methoden und Erklärungsmittel der Welt des Anorganischen vollständig auf die Welt des Lebendigen übertragen werden. »Das Verständnis des organischen Lebens erscheint als eine Aufgabe, die sich restlos mit den Methoden der mathematisch-physikalisch-chemischen Wissenschaften lösen läßt⁶.« Der Organismus ist — eine komplizierte Maschine. Hier gelang Driesch mit dem berühmten Experiment mit Seeigeleiern der entscheidende Durchbruch. Er bewies, daß die mechanische Theorie unfähig ist, die Eigenart bestimmter Vorgänge des Lebewesens zu erklären. Die lebendige Ganzheit des Organismus, sagt er, kann nicht als Summe toter Teile erklärt werden⁷. Diese Erkenntnis nimmt Herrmann, wenn schon ohne hier Driesch zu erwähnen, verallgemeinernd auf, wenn er sagt, es gebe keinen »absoluten Anfang des natürlichen Lebens in der Natur. Das Lebendige können wir nur auf Lebendiges zurückführen« (E 37; von Herrmann gesperrt). Das Leben zeichnet sich vor allem durch einen einzigen Zug aus: durch seine Irrationalität. »Das Lebendige in seiner Eigenart ist stets irrational« (D 39). Im

⁵ Nachweisbar ist diese Auseinandersetzung zuerst 1905 (RE 16, 592). Vielleicht aber setzt eine Bemerkung Herrmanns von 1898 über das Lebensproblem in der Biologie (ThLZ 1898, 68) schon die Kenntnis von Drieschs damals erfolgtem Übergang zum Vitalismus (vgl. Driesch, Die organischen Regulationen, Leipzig 1901, X) voraus. Sicher gekannt hat Herrmann Drieschs die theoretischen Grundlagen seiner Lehre darlegendes Buch »Naturbegriffe und Natururteile«, Leipzig 1904 (vgl. ZThK 1906, 184. 233). Herrmanns Ethik, sein reifstes Werk, zeigt dann in der 5. Auflage von 1913 an vielen Stellen ein neues, der Begegnung mit lebensphilosophischen Fragen entstammendes Gepräge (vgl. z. B. § 3 in E⁴ und E⁵).

⁶ Heinemann, Fritz: Neue Wege der Philosophie, Leipzig 1929, 304.

⁷ Über Drieschs Weg zum Vitalismus vgl. Anm. 5. — Zur Widerlegung der Maschinentheorie der Organismen und zur Genesis des vitalistischen Zentralbegriffes der »Entelechie«, speziell auf Grund des Experimentes mit Seeigeleiern, vgl.: Driesch, Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre, Leipzig 1905, 189.206—209.

Gespräch mit der Biologie geht es Herrmann um die strenge und kompromißlose Wahrnehmung dieses Grundzuges im Phänomen des Lebens. Was aber heißt Irrationalität des Lebens? Sie bedeutet, daß das Leben unableitbar ist. Leben tritt in Gegensatz zur ratio, zum Erkennen. Dieser Gedanke nötigt uns zu einem Umwege. Wir müssen die Auseinandersetzung mit Driesch und dem Problem des Lebens zunächst verlassen. Vorher ist es notwendig, daß wir darauf eingehen, was Herrmann unter Erkennen versteht. Erst dann können wir den Gegensatz von Leben und Erkennen verstehen.

3. Macht und Grenze der Erkenntnis

a) Absicht dieser Untersuchung

Schon in der Frühzeit Herrmanns findet sich die Einsicht, daß das Erkennen an sich im Verhältnis zu der vollen Wirklichkeitsbeziehung des Menschen eine Abstraktion sei. Herrmann stellt damals (1879) noch nicht Leben und Erkennen gegenüber, sondern beschreibt unter dem Einfluß der überlieferten Psychologie Erkennen als Abstraktion von der Ganzheit Denken-Fühlen-Wollen auf das Bewußtsein, das rein auf seine Vorstellungen reflektiert. Diese »unnatürlichste Abstraktion« (R 16) hat methodische Gründe. »Das reine Naturerkennen ist eine, wenn auch sehr nützliche Abstraktion« (R 50), nützlich nämlich, um die Besinnung auf die Leistung und die Grenze des Erkennens vollziehen zu können. Herrmann trägt aber keine eigene Theorie der Erkenntnis vor, sondern schließt sich Kants »Kritik der reinen Vernunft« an. Herrmann ist der Meinung gewesen, daß die Abstraktion auf das Problem der reinen Erkenntnis in Kants Kritik vollbracht hat, das Erkennen zur vollständigen deutlichen Besinnung über seine Leistung und Grenze gebracht zu haben (R 16). Damit steht Herrmann zunächst einmal in der Marburger Schule der neukantianischen Bewegung, die mit Cohens Schriften zu den Kritiken Kants nach der Mitte des 19. Jahrhunderts einsetzt⁸. Seit seinen ersten Schriften hat Herrmann sich dauernd mit der Leistung Kants hinsichtlich des Erkenntnisproblems — in der Interpretation Cohens — beschäftigt. Immer ist dabei der Blick auf die Grenze des Erkennens gerichtet. Wir werden sehen, wie diese Grenze zwischen Erkennen und Leben verläuft, wie Leben von Erkennen abgehoben werden muß. Hier muß die Intention Herrmanns gesucht werden, nicht in der Wiederholung und Verteidigung Kants und seiner Interpreten als solcher. Die Erkenntnis zur Klarheit über sich selbst anzuhalten, ist Herrmanns Bestreben deswegen, weil er die Eigenart des Lebens sichtbar machen will. Bevor wir Herrmanns Satz von der Irrationalität des Lebens begreifen können, müssen wir uns vergegenwärtigen: was leistet Erkenntnis und was nicht?

⁸ Hermann Cohen: Kants Theorie der Erfahrung, 1871, 1885²; Kants Begründung der Ethik, 1877; Kants Begründung der Ästhetik, 1889.

b) Vorwissenschaftliches und wissenschaftliches Erkennen

Herrmann gehört trotz seiner Intention auf das Leben nicht zu den Denkern, für welche die Irrationalität des Lebens nur dadurch zu behaupten ist, daß das Erkennen schlechthin verdächtigt und herabgesetzt wird. Erkennen ist ihm, obwohl eine Abstraktion von ganzheitlicher Wirklichkeitsbeziehung, doch eine unaufgebbare Art des Zugangs zur Wirklichkeit. Denn es gibt uranfänglich »das freie menschliche Erkenntnisbestreben« (GA 249), als den Versuch, in die Mannigfaltigkeit des in der widerspruchsvollen Welt Gegebenen Ordnung zu bringen.

Nun unterscheidet Herrmann zwei Stufen solchen Erkennens. Die erste ist die in Gestalt der Mythologie auftretende, die zweite die der im strengen Sinne wissenschaftlichen Erkenntnis. — In der mythologischen sieht er ein noch unentwickeltes Bewußtsein sich in undeutlichen Vorstellungen über die Ursachen und Zusammenhänge der Weltphänomene aussprechen. Mythologisches Denken faßt Herrmann als »phantastische Naturbeseelung« (GA 382.141; vgl. E 89). Welche religionsgeschichtlichen Phänomene Herrmann meint, zeigt ein einziges bei ihm genanntes Beispiel, die Vorstellung »des Blitzes als Waffe einer personifizierten Naturkraft« (GA 398). »Phantastische Naturbeseelung« heißt also, daß der mythologischen Stufe des Erkennens eine Interpretation der Weltphänomene durch Götter, Geister, »seelenartige hintergründige Kräfte entspricht. Das Bezeichnende dieser Erkenntnis ist, daß ihm »die Urkraft der Phantasie« (E 89) innewohnt, daß sie in »das Zauberdunkel des Mythos« (GA 382) hineinführt⁹. Alle diese Züge am mythologischen Erkennen in ihrer archaischen Eigenart bildhaften religiösen Erkennens, jenseits des abstrakten reinen Erkennens, werden aber von Herrmann nicht interpretiert, sondern nur als Vorstufe zum wissenschaftlichen Erkennen gewertet. »Der Mythos ist eine primitive Gestalt der Wissenschaft« (E 89)¹⁰. »Es ist ... psychologisch durchaus verständlich, daß uns bei dem einzelnen wie in der Menschheit überall, wo die Kulturarbeit noch nicht am Werke ist, der Mythos begegnet als die dieser Bewußtseinsstufe entsprechende Auffassung der Natur. Der Mythos will eine Erklärung der Dinge geben, wie sie dem unentwickelten Bewußtsein paßt und mit jedem Fortschritt in der Klärung des Denkens zurückweicht, um sich immer wieder in neuen Formen da festzusetzen, wo der Mensch noch eines Surrogates der Wissenschaft bedarf« (GA 398; vgl. 162). Herrmann stellt also das mythologische Erkennen der Primitiven der Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens bei den sogenannten Kulturvölkern so gegenüber, daß jenes von diesem historisch allmählich abgelöst wird, bis — so können wir hinzufügen — in der Kritik Kants die Erkenntnis zur vollen

⁹ Ähnlich Cohen, *Religion und Sittlichkeit*, Berlin 1907, 26 f.

¹⁰ »Mythos ist naive Erkenntnis.« Cohen, ebd. 61.

Einsicht ihrer Macht kommt. Herrmann ist in dieser Konstruktion der Entwicklung der Menschheit offensichtlich, wie weithin das Denken des 19. Jahrhunderts, vom Positivismus Comtes abhängig. Daher kann es nicht zu einer Interpretation des mythologischen Erkennens als solchen kommen. Es ist durch die Wissenschaft abgewertet. Aber, und das ist auffällig, im letzten der zitierten Sätze werden mythologisches und wissenschaftliches Erkennen nicht nur historisch, sondern auch phänomenologisch einander gegenübergestellt. Mythologisches als noch unwissenschaftliches Erkennen ist in der Gegenwart noch nicht überwunden. Wieso nicht, und bei wem nicht, werden wir sehen.

Wie zeichnet sich nun wissenschaftliches Erkennen vor mythologischem, vor unfertigem und undeutlichem Erkennen überhaupt, aus? Erkennen wurzelt nach Herrmann im »freien menschlichen Erkenntnisstreben« (GA 249). Ein Angelegtsein auf Erkenntnis liegt offenbar jedem faktischen Erkennen zugrunde. Wenn Erkennen auf die Mannigfaltigkeit des gegebenen Wirklichen stößt, dann jedenfalls auf irgendwie begründetes Wissen von Ordnung und Zusammenhang des Wirklichen ausgeht, so ist das der Anlage nach schon Wissenschaft. »Der Anfang der Wissenschaft liegt in der Art, wie das menschliche Bewußtsein sich das Wirkliche feststellt. Die Wissenschaft ist also so alt wie die zum Bewußtsein erwachte Menschheit« (GA 189). Selbst die mythologische Erkenntnis ist ja Wissenschaft, wenschon »primitive Wissenschaft«. Aber zwischen Anlage zur Wissenschaft (Erkenntnisstreben) und der vollendeten Erkenntnis des Wirklichen (Wissenschaft) ist dennoch ein Abgrund zu überwinden: »Wir alle bemerken bald, daß unsere Vorstellungen vom Wirklichen schwankend und unsicher sind. Sie sind oft durch grobe Irrtümer getrübt und auf jeden Fall sind sie in jeder Richtung unfertig. Wenn nun einzelne dafür besonders veranlagte Menschen die Aufgabe ergreifen, unsere Vorstellungen von den wirklichen Dingen in einer zusammenhängenden Arbeit des Erkennens zu klären oder zu vervollständigen, so entsteht daraus die Wissenschaft ... Die Wissenschaft ist die einfache Fortsetzung einer Tätigkeit, die wir alle in gewissem Maße ausüben, sobald menschliches Leben in uns angefangen hat. Aber während wir alle unwillkürlich wirkliche Dinge auffassen, stellt die Wissenschaft die Frage, wie man die Wirklichkeit eben dieser Dinge sicher erweisen könne« (WG 22 f.). Diesen Vorgang, in dem Erkennen zu Wissenschaft wird, können wir, mit Herrmanns Worten, kurz als »die aus dem Streben nach dem Allgemeingültigen sich entwickelnde beweisbare Erkenntnis« (GA 151) wiedergeben.

c) Die Grundbegriffe des Erkennens

Erkennen der Wirklichkeit wird zur Wissenschaft durch Kritik seines Vermögens. »Das wichtigste Erkennungsmittel aller Wissenschaft, die das Wirkliche erweisen will«, sagt Herrmann, »ist ... eine Selbst-

erkenntnis der in der Erfahrung enthaltenen Vernunft« (GA 135). Es ist nicht notwendig, den ganzen Vorgang der Erkenntniskritik, den Herrmann in seinem ersten Hauptwerk (1879, S. 15 ff.) im Anschluß an Kant und Cohen dargestellt hat, im einzelnen zu wiederholen. Daß Erkennen in solcher Selbstkritik zur Wissenschaft entwickelt wird, bedeutet, daß es sich über seine Voraussetzungen und über seinen Gegenstand klar wird. In jeder Erkenntnis sind diese beiden Elemente verbunden; jede Erkenntnis setzt sich aus Voraussetzungen, die das Erkennen mitbringt, und aus einem Stoff, der dem Erkennen gegeben ist, zusammen. Nach Herrmann ist es das Verdienst Kants, diese beiden Elemente als das apriorische und das aposteriorische gesondert zu haben. Jenes apriorische kann man als das rationale, dieses aposteriorische als das irrationale Element der Erkenntnis bezeichnen. Gegeben ist der Erkenntnis zunächst nichts anderes »als eine Mannigfaltigkeit von Zuständen des Bewußtseins, welche in beständigem Wechsel begriffen sind« (R 17). Man kann diese als den Bereich des Irrationalen bezeichnen, in dem Sinne, daß sie von der Erkenntnis, dem Vermögen der ratio, noch nicht bewältigt ist. Diese rationale Bewältigung ist dem Erkennen gerade aufgegeben. Es vollzieht sie durch die Denkformen, die dem Erkennen vorgegeben (apriori) sind, aber in jeden Erkenntnisprozeß eingehen. Der Erkenntnis eignet wesentlich, die Wirklichkeit, die ihr als Mannigfaltigkeit ungeordnet gegeben ist, zu rationalisieren. So sagt Herrmann einmal, »das für die Wissenschaft allein mögliche« sei das »rationalistische Denken« (CW 1912, 717).

Kant hat nach Herrmann gezeigt, daß dieser Prozeß der Rationalisierung von einem Kategoriensystem geleitet ist. Im Unterschied zu den Voraussetzungen, die das ungeprüfte Erkennen unkritisch macht, kann von den Kategorien gezeigt werden, daß sie apriori da sind. Die Grundvoraussetzungen, mit denen das Wirkliche, der Stoff der Erkenntnis, begriffen wird, sind nicht durch Verallgemeinerung aus der Beobachtung des Wirklichen abgeleitet. Sie entstammen nicht der Erfahrung; im Gegenteil, sie sind vorgegeben. Sie haben nicht vergleichsweise, sondern notwendige und allgemeingültige Gewißheit. Der Unterschied zwischen vorwissenschaftlichem und wissenschaftlichem Erkennen ist also der, daß die Kategorien als denknotwendig, aber erfahrungsunabhängig nachgewiesen werden können. Im Unterschied zum vorwissenschaftlichen Erkennen gewinnt das wissenschaftliche durch Kritik z. B. die Kategorie der Kausalität. »Für die Tatsache, daß in dem vollen Lichte des entwickelten, die Wissenschaft erzeugenden Bewußtseins der Kausalitätsbegriff apriori gilt, ist es völlig gleichgültig, aus was für verworrenen psychischen Vorgängen die erste Anwendung jenes Begriffs hervorgetreten ist« (ThLZ 1883, 179). Jede Erkenntnis muß durch Anwendung der Kategorie der Kausalität vollzogen werden. Das Erkennen kann Wirklichkeit nur im Denkschema der Kausalität begreifen. »Das bedeutet . . . die Apriorität des Kausalitätsbegriffes bei Kant, daß wir, um wirkliche Dinge kon-

statieren zu können, die ursächliche Verknüpfung der Wahrnehmungen **vornehmen müssen**« (ebd.).

Später hat Herrmann dies anders ausgedrückt. Daß das Erkennen kausal verknüpfend und ableitend verfahren muß, erzwingt den Gedanken, daß das Erkennen, ganz allgemein ausgedrückt, den Gedanken der Gesetzmäßigkeit des Wirklichen und in Verbindung damit den Gedanken des durchgängigen Zusammenhangs aller Wirklichkeit zur Voraussetzung hat (ZThK 1906, 222 f.). Beide Grundgedanken gehören zusammen. »Dieser Zusammenhang des Wirklichen ist der allgemeinste Ausdruck für das Naturgesetz« (CW 1887, 101 a; von Herrmann gesperrt). Als Kategorien im Erkennen sind also Relation und Determination wirksam.

Genau wie Cohen entfaltet Herrmann die Kategorien als methodische Voraussetzungen der Naturwissenschaft (GA 135, zit. S. 17 f.)¹¹. »Die Gesetzmäßigkeit des Wirklichen ist nicht ein Ergebnis wissenschaftlicher Forschung, sondern ihre Voraussetzung« (GA 26). Sie stammt nicht aus der Erfahrung, sondern verbürgt die Möglichkeit der Erfahrung. Für die Wissenschaft hat die Grundvoraussetzung von Relation und Determination hypothetische, methodische Bedeutung. Zu ihrer Aufgabe wird es, Wirklichkeit von dieser Voraussetzung aus zu erschließen, abzuleiten und zu erklären: die Wirklichkeit zu rationalisieren. Die Wissenschaft konstituiert durch ihre Kategorien methodisch den Gegenstand als beweisbares Objekt. Sie konstituiert ferner den Zusammenhang der Objekte und erschafft damit die *Natur* als den Bereich objektiver, d. h. beweisbarer Wirklichkeit. »Das Naturgesetz oder der Gedanke des gesetzmäßigen Zusammenhangs der Natur selbst, ist ... unserm Denken als die ewige Voraussetzung aller Erfahrung in Raum und Zeit klar geworden« (OW 36).

Diese Wissenschaft ist zugleich ein Prozeß, in dem um das Begreifen und Erklären der Wirklichkeit durch die Voraussetzungen des Erkennens gekämpft werden muß. Das Unerklärte, Ungeordnete, Rätselhafte, das Irrationale in diesem Sinne, wird in diesen Prozeß gesetzmäßiger Erklärung fortdauernd hineingezogen. So kommt neben der Leistung auch die Grenze der naturwissenschaftlichen Erkenntnis zutage. Relation und Determination des Wirklichen sind ein unendlicher Prozeß. Wie die Kategorie der Kausalität zum regressus ad infinitum zwingt, so auch die Methode der Wissenschaft. Die Determination des Wirklichen bleibt immer ein Problem, weil die Relativität aller Ursachen und Wirkungen ins Unendliche hinausweist. »Was in der Natur als wirklich soll auftreten können, muß sich als gesetzmäßig legitimieren. Ohne Zweifel ist damit gesagt, daß jeder sinnlich faßbare oder als sinnlich faßbar vorgestellte Vorgang, er mag noch so ungewöhnlich sein, doch in demselben Sinne

¹¹ Vgl. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Berlin 1904¹, 482. — *Religion und Sittlichkeit*, 29.

erklärbar ist, wie alle andern, nämlich als ein unerschöpfliches Problem für die wissenschaftliche Forschung« (ZThK 1906, 190 f.).

An der von apriorischen Voraussetzungen als methodischen Hypothesen geleiteten Wissenschaft wird also eine Polarität sichtbar. »Alle auf die Erkenntnis des Wirklichen gerichtete Arbeit beruht auf zwei Grundsätzen. Der erste lautet: die von der Wissenschaft erkannte Wirklichkeit ist eine gesetzmäßige Ordnung, ein gesetzmäßiges Geschehen. Der zweite lautet: das Wirkliche, das die Wissenschaft erkennt, ist nie vollständig bestimmt« (GA 190). Man kann also auf der einen Seite sagen: die wissenschaftliche Erkenntnis erstrebt vollständige Objektivierung der Wirklichkeit. Auf der anderen Seite aber kommt diese Erkenntnis an kein Ende. Dies ist ihre Grenze, daß sie keine Grenze hat: »Die logische Gestaltung vollzieht sich an einem Stoff, der nie vollständig rationalisiert werden kann« (GA 136). Aber die Wissenschaft steht zugleich auf Grund ihrer Voraussetzung unter dem Gebot: der Stoff muß rationalisiert werden. »Die wissenschaftliche Arbeit kann nicht erwarten, jemals einen anderen Charakter des Wirklichen anzutreffen« (GA 192), nämlich einen andern als den unendlicher Determination. Was sie nicht kann, ist: das Weltganze erfassen. »Auch wenn man ihre Arbeit noch so sehr sich vertiefen sieht, darf man doch nie daran denken, mit ihr ein Ganzes des Wirklichen zu erfassen« (RVB 6). Das Ganze des Seins bleibt für die Wissenschaft eine stets offene Frage.

So wird die Eigenart des Erkennens deutlich. Es kann und darf sich einerseits keine andere Aufgabe stellen, als das Wirkliche zu rationalisieren, d. h. Objekte gesetzmäßig zu determinieren. Das Erkennen darf sich andererseits keine willkürliche Grenze setzen. Es muß das Irrationale der Wirklichkeit lediglich als Noch-nicht-Erklärtes ansehen, und sich die Objektivierung jeglichen Geheimnisses zur Aufgabe machen. So kann Leistung und Grenze wissenschaftlichen Erkennens von Herrmann mit der spannungsreichen Formel umschrieben werden: »Die Unendlichkeit des Wirklichen, das durch dieses Denken gestaltet wird, können wir nicht erschöpfen und seiner Gesetzmäßigkeit können wir uns nicht entziehen« (ZThK 1912, 73). Einen metaphysischen Abschluß der Erkenntnis gibt es nicht. Denn das Totum Welt in seiner Gesetzmäßigkeit ist kein möglicher Gegenstand des Erkennens, von dessen Voraussetzung aus, auch hinter dies angebliche unbedingte Ganze wieder zurückfragen zu müssen.

4. Leben und Erkennen

a) Die Nichterkennbarkeit des Lebens

Wir kehren zum Problem des Lebens zurück und fragen: Wenn die Biologie eine naturwissenschaftliche Disziplin ist — und sie ist es — wenn sie also in ihrer Methode kausal-genetisch verfahren muß, muß sie dann nicht auch das Leben kausal-genetisch erklären? In der Tat, das ist ihre Aufgabe. Sie muß Lebensformen und -vorgänge erklären und hand-

habt dabei den Entwicklungsbegriff. »Der Entwicklungsbegriff ist in der Wissenschaft eine einfache Ausprägung dieses notwendigen Strebens, das Wirkliche, das sie erfassen zu können meint, in dem Zusammenhang mit seiner Umgebung sich vorzustellen« (ZThK 1906, 183). Der Entwicklungsbegriff verstößt keineswegs gegen den Grundsatz: Leben geht nur auf Leben zurück. Er leistet zunächst nur die Reduktion komplizierter Lebensformen und -vorgänge auf elementare. »Der Entwicklungsbegriff bedeutet hier gar nichts anderes als diese Zurückführung des reicher gestalteten Lebens auf seine einfacher gearteten Vorstufen. Solange er in Anwendung gebracht wird, wird das Leben als solches anerkannt« (ebd.). Problematisch wird der Entwicklungsbegriff erst, wenn er den absoluten Anfang des Lebens zu erklären unternimmt. Das Leben an sich selbst ist irrational, d. h. der Erklärung mit logischen Mitteln unzugänglich. Warum denn? Das liegt einfach im Begriff des Lebens. Gründet es in sich selbst und in nichts anderem, so kann es eben nicht durch einen Zusammenhang von Faktoren determiniert werden. Determination hieße, das Leben auf etwas anderes als es selbst zurückzuführen. Da aber der Unterschied von Leben und Tod ein disjunktives Urteil über das Wirkliche darstellt (vgl. ThLZ 1898, 68, zit. S. 14), würde das Leben, wenn aus etwas anderem, aus dem Toten abgeleitet. Das aber hieße: es töten! »Man gibt die Vorstellung des Lebendigen auf, sobald man es nicht mehr auf einfacheres Leben zurückführt, sondern es aus der Vereinigung lebloser Bewegungen erklären will« (ZThK 1906, 183). Wenn das Leben »in seinem Begriffe als unerklärlich gedacht wird« (ebd. 184), so kann es überhaupt nicht logisch-methodisch erkannt, d. h. objektiviert werden. Denkt man einmal durch, was Irrationalität des Lebens bedeutet, nämlich Unableitbarkeit, so fällt das Leben grundsätzlich aus dem Bereich des Objektiven und Objektivierbaren, das man determinierend beweisen kann, heraus. »Die Kategorien der Relation, durch die ein solcher Beweis möglich wird, können von dem Leben selbst nicht gelten« (E 13). Relation aber ist die denknotwendige Kategorie der Wissenschaft, die eben objektivieren will. »Was sie feststellt, ist relativ« (ThLZ 1902, 332). Nur solches relativierte Sein ist ihr gegenständlich und daher wirklich. Aber damit ist der Gegenstand eben nicht in sich und aus sich selbst wirklich, wie das Leben. Also ist der objektivierte Gegenstand tot. »Alles, was die Wissenschaft anfassen kann, ist tot« (RE 16, 592). Von der Erkenntnis aus gesehen darf es, kann es das Leben als unabhängig in sich Gegründetes überhaupt nicht geben. »Wir können nicht übersehen, daß etwas Unbeweisbares damit behauptet wird« (E 13). Für eine Erkenntnis, die ihren Voraussetzungen treu bleibt, gibt es kein Leben. »Fragen wir uns, wo wir denn ein solches lebendiges Wesen andern nachweisen können, so lautet die Antwort darauf: nirgends« (ebd.). Von der Wissenschaft aus gesehen heißt das: mit dem Leben kann man im Vollzug der Erkenntnis überhaupt nicht ›rechnen‹.

b) Die Grenzüberschreitung des Vitalismus zur Lebensmetaphysik

Diese Einsicht wird zu einer Entscheidungsfrage an den Vitalismus bei Driesch. Gewiß muß die Biologie hypothetisch mit der Voraussetzung arbeiten, daß ein bestimmtes Gebiet der Naturerscheinungen sich dadurch vor anderen auszeichnet, daß es sich dort um Lebensformen und Lebensvorgänge handelt. Das Problem des Organischen sucht die Biologie eben durch die Ansetzung von Leben zu bewältigen. Wenn sie aber Wissenschaft sein will, so ist es ihre Aufgabe, die organischen Lebensformen kausal-genetisch zu erklären, bis an die Grenze, die mit dem Leben selbst gesetzt ist. »In der Naturerkenntnis gibt es kein Leben, sondern eine Vorstellung von Leben, deren wir zur Ordnung der kompliziertesten Erscheinungen bedürfen, die wir aber in demselben Maße fahren lassen, als uns die Einordnung solcher Vorgänge in den Zusammenhang des Geschehens gelingt« (ZThK 1911, 16). Jede Lebenserscheinung kann objektiviert werden¹². Nur das Leben selbst kann in die methodische Ableitung nicht eingeschlossen werden.

Gerade dies will der Vitalismus durch den Begriff der »Entelechie« sagen. Aber nun deckt Herrmann — von seinem Wissenschaftsbegriff her — einen fundamentalen Fehler im Verständnis des Lebens bei Driesch auf. Streng genommen kann die Biologie als Wissenschaft, als Erkenntnisvollzug, nur zweierlei vom Leben sagen. Erstens, die Determination der Lebensvorgänge und Lebensformen findet am Leben selbst ihre Grenze. Zweitens, Leben als solches kann vom Erkennen nicht vergegenständlicht werden. Es ist unbeweisbar; bewiesenes Leben wäre — tot. Tatsächlich aber findet im Vitalismus etwas anderes statt. Man sagt zwar, das Leben könne kausal-mechanisch nicht erklärt werden¹³. Dann ist es kein möglicher Gegenstand des Erkennens. So müßte man bei der Anwendung eines strengen Wissenschaftsbegriffes sagen. Die Eigenart des Lebendigen wird zwar von Driesch als »Entelechie« bezeichnet. Aber diese wird als »Naturagens« beschrieben, und dieses wieder als ein »psychoider«, seelenähnlicher »Faktor«, begabt mit »Wissen und Wollen«, dargestellt¹⁴. Dagegen hat Herrmann mit Recht Einwendungen gemacht. Der Hauptvorwurf Herrmanns richtet sich dagegen, daß das Leben, wenn als »Faktor« dargestellt, doch als Erklärungsprinzip der Lebenserscheinungen verwandt wird¹⁵. Fällt es dann nicht in die Ebene des räumlich Anschaulichen und objektiv Erkennbaren? Herrmann findet, daß es bei Driesch so ist. Das müßte zur Folge haben, daß das Leben

¹² Vgl. Driesch, Die Biologie als selbständige Grundwissenschaft und das System der Biologie, Leipzig 1911² (1893¹), 56 f.

¹³ Driesch, Die Seele als elementarer Naturfaktor, Leipzig 1903, 83.

¹⁴ Siehe: Driesch, Der Vitalismus, 242 f.; Die Seele, 84.

¹⁵ Dieser Konsequenz verschließt sich Driesch auch nicht: Der Vitalismus, 232.234.

wiederum ableitbar ist. Das schlechthin Unerkennbare wird wieder zum Gegenstand unter anderen. Diese Objektivierung des schlechthin Nicht-erkennbaren »liegt in der Biologie vor, deren moderne Vertreter vielfach durch das sehr löbliche Streben, das Lebendige in möglichst deutlicher Anschauung von dem Mechanismus zu unterscheiden, dazu gebracht werden, das Leben als eine neben dem Mechanismus befindliche wissenschaftlich faßbare Wirklichkeit anzusehen. Solche Gelehrte, wie Driesch, scheinen nicht zu bemerken, daß das Leben, sobald sie es als eine im Raume faßbare Wirklichkeit behandeln, zum Mechanismus wird« (RE 16, 592). Wenn Driesch entdeckt, das Leben sei innerhalb des Bereiches der mechanischen Kausalität nicht zu begreifen, so hat er es damit dem Erkennen entzogen. Versteht er es dann doch wieder als einen substanz- und kausalitätsähnlichen Faktor im Organismus, so ist es damit in die Sphäre des Objektivierbaren herabgezogen. Herrmann scheut sich nicht, »den Dominanten Reinkes¹⁶ und ähnlichen Mitteln zur Erklärung organischen Lebens den Wert von ernsthaften wissenschaftlichen Gedanken« einfach abzusprechen. »Für die Biologen sind sie natürlich wertlos« (ZThK 1906, 184).

Driesch will zwar das Leben nicht als Substanz und Kausalfaktor begreifen, sondern gerade ausdrücken, daß Leben jenseits des Kausalnexus steht. Um dies auszudrücken, sucht er nach anderen Begriffen, um das Leben charakterisieren zu können¹⁷. Er nennt Leben Entelechie, schreibt ihm Wissen und Wollen zu, Ausgehen auf die organische Gestalt, Zweckhaftigkeit, usw. Gewiß, sagt Herrmann, als hypothetische Vorstellung zur Erklärung der Lebenserscheinungen mag man das so verstandene Leben ansetzen. Aber man muß sich darüber klar sein, daß das biologische Leben dann nach Analogie menschlichen Lebens beschrieben ist. »Alle die Erscheinungen, bei denen uns die Begriffe der Substanz und ihrer Eigenschaften, der Ursache und Wirkung nicht zu der klaren Vorstellung von Dingen verhelfen können, ordnen wir vermittels der Begriffe, in denen wir die Vorstellung von unserm eigenen Leben durchzuführen suchen. Wir setzen also auch da eine unserm Willen ähnliche Kraft voraus und reden deshalb von Zwecken und von Mitteln, die diesen Zwecken dienen. Mit solchen Begriffen ordnen wir uns die kompliziertesten Erscheinungen zu der Vorstellung von Dingen, die wir auch lebendig nennen, von Organismen« (E 16 f.). Driesch steigert diesen Gedanken noch, dadurch, daß er, wie Herrmann sagt, »auf den allerdings ans Komische grenzenden Einfall kommt, das organische Leben sei autonom« (ZThK 1906, 184)¹⁸. Hier fordert Herrmann eine klare Ent-

¹⁶ Johannes Reinke, *Die Welt als That*, Berlin 1899¹, 273.275. — Driesch äußerte sich zustimmend zu Reinkes Begriff der Dominante: *Naturbegriffe und Natururteile*, 108.

¹⁷ Driesch, *Der Vitalismus*, 217.

¹⁸ Driesch, ebd. 6; *Naturbegriffe und Natururteile*, 187.

scheidung. Diese Begriffe besagen doch nichts anderes als die Irrationalität und Unableitbarkeit des Lebens. Das Leben ist unerklärbar. Dann kann es kein Gegenstand der Biologie als Wissenschaft sein. Ist es aber kein Gegenstand der Biologie, so ist es auch kein Erklärungsfaktor. Das Leben, von dem wissenschaftliches Erkennen nicht weiß, ob es sei, kann nicht als Erklärungsgrund der Lebenserscheinungen fixiert, sondern nur als wissenschaftlich unerreichbare Grenze, als ein X wahrgenommen werden. Solange diese Grenze des Unableitbaren nicht erreicht ist, bleibt Leben im Organismus eine bloß analogiehafte Vorstellung, sie hat »provisorischen Charakter« (ZThK 1911, 16). Biologie als Wissenschaft hat die Aufgabe, die Hypothese des Lebens (nach Analogie menschlichen Lebens) methodisch abzubauen. »Freilich können wir die Anschauung der Organismen nur vermittlels der Vorstellung des Lebens in uns befestigen. Aber da wir jede Bewegung im Organismus auf andere Vorgänge im Raume, also schließlich auf alle zurückführen müssen, so werden wir doch vor die Tatsache gestellt, daß hier kein wahres Leben ist« (WG 26).

Im Vitalismus wird eine Grenzüberschreitung vollzogen. Das Leben als Grenze des Beweisbaren, Ableitbaren und Rationalen wird vergegenständlicht, indem es als Erklärungsprinzip in die Grenzen des Rationalen hineingezogen wird. Auf der anderen Seite wird das Leben wieder vom rationalen Bereich abgehoben, indem es — nach Analogie menschlichen Lebens — als seelenartig, willen- und zweckhaft angesehen wird. Das Leben als Entelechie schillert zwischen substanzartigem Kausalfaktor und seele- oder geistartigem Prinzip. Beide Male ist der Bereich des Erkennbaren verlassen. Dort ist Leben physikalischer Gegenstand, was dem Begriff des Lebens, seiner Irrationalität, widerspricht. Hier ist Leben metaphysischer Gegenstand geworden, was dem Begriff des Erkennens widerspricht. Leben als metaphysischen Gegenstand könnte es nur geben, wenn Leben erkennbar, d. h. objektivierbar wäre. Ist Leben nicht objektivierbar, so kann es umgekehrt wissenschaftliche Biologie als Metaphysik des Lebens nicht geben. Biologie als Wissenschaft kann nur Lebenserscheinungen determinieren und das Leben selbst als Grenze sehen, auf das und hinter das kein Erkennen zurückgreifen kann. Niemand weiß, was das Leben in der Natur eigentlich ist. Weiß die Biologie dies dennoch, so wird sie zur Metaphysik. Sie objektiviert dann das Leben, d. h. das Absolute, Unableitbare, Irrationale schlechthin. Sie liefert es an die Kategorien des Erkennens aus, d. h. an die notwendige Frage nach seinem Woher. Aber »eine ›Überwelt«, die die Wissenschaft zu enthüllen behauptet, hat immer zu erwarten, daß sie von der Wissenschaft selbst als etwas anderes enthüllt wird, nämlich als bloße Erweiterung der Welt« (GA 132). »Eine über ihre Grundsätze klare Naturwissenschaft wird immer lehren, daß es in der Natur keine absoluten Anfänge geben kann. Daß eine Metaphysik, die über Kant hinaus zu sein glaubt, anders urteilen kann, weiß ich wohl« (E VII). Herrmann meint sich dem hier von ihm fest-

gestellten Wiedererwachen einer Metaphysik entgegenstellen zu sollen. Eine neue Metaphysik zeigt sich ihm in der Art, wie die Biologie das Leben hypostasiert, vergegenständlicht. Herrmann weiß sich mit seinem Erkenntnisbegriff nach wie vor Kant verpflichtet. Wird der Erkenntnis ein anderer Gegenstand angewiesen als der, welcher durch die Kategorien der Erkenntnis, Relation und Determination, bestimmt wird, so kommt die Erkenntnis nicht über Kant hinaus, sondern fällt hinter ihn zurück. Die wissenschaftliche, über ihre Leistung und Grenze klare Erkenntnis, verwandelt sich zurück in — quasi-mythologische Erkenntnis¹⁹.

Die Unterscheidung vorwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Erkenntnis hat für Herrmann eben nicht nur historische, sondern auch phänomenologische Bedeutung (S. 16 f.). Mythologische Erkenntnis ist vorwissenschaftliche Erkenntnis, weil sie das Unerkennbare, z. B. das Leben, als Gegenstand faßt; als Mythos begreift Herrmann »jene naive Vorstellung, ... die das Transzendente als Gegenstand fassen zu können meint« (GA 397). Hinsichtlich der Erkenntnisart ist der Mythos mit der Metaphysik urverwandt. Sagt doch Herrmann einmal von der Metaphysik, daß ihre »Wurzeln bei der Menschheit und bei dem einzelnen sehr weit zurückreichen, nämlich in geistige Zustände, die von der Entstehung einer Wissenschaft noch nicht beeinflußt waren« (ZThK 1906, 232). Metaphysische Erkenntnis faßt das Transzendente als Gegenstand und will es gleichzeitig außerhalb der Kategorien der Erkenntnis halten. Metaphysik beruht also auf der Entwertung der transzendentalen Kategorien der Erkenntnis. Damit fällt die Metaphysik hinter die Erkenntniskritik zurück in den Mythos. Genau das vollzieht sich in der ausgebildeten Lebensmetaphysik des Vitalismus, die Herrmann noch gar nicht vor Augen hatte. Driesch faßt das Leben als Erklärungsprinzip und behandelt es also als Gegenstand. Gleichzeitig setzt er die Kategorien der Erkenntnis außer Kraft und faßt das Leben als metaphysisch. Beides zugleich ist aber nicht möglich. Das Erkennen konstituiert Gegenstände in Raum und Zeit. Das Transzendente ist also kein Gegenstand der Erkenntnis; ein metaphysischer Gegenstand ist ein Widerspruch in sich selbst. Über diesen Widerspruch sich noch nicht klar zu sein, kennzeichnet das mythologische Denken. Der Mythos faßt »das Transzendente als Gegenstand« und sucht trotzdem »die Dinge außerhalb des Zwanges von Gesetzen zu halten« (GA 397, 398). Daher kommt Herrmann schließlich zu dem Urteil: »Ein schönes Beispiel dieser ewig jungen Kraft des Mythos liefert die moderne Biologie« (ebd.). Herrmann will damit zweifellos sagen, daß das vom Vitalismus durch die mit Wissen und Willen begabte Entelechie verstandene Leben eine Mythisierung oder Remythisierung der Wirklichkeit darstellt.

¹⁹ Driesch will von einem kritizistischen Ausgangspunkt her Metaphysiker werden, und umgekehrt metaphysische Hypostasen kritisch beurteilen, vgl.: Die organischen Regulationen, 167.208.

c) »Intuitive« Erkenntnis?

In dieser sehr abstrakten Auseinandersetzung geht es um die Irrationalität des Lebens. Für die Erkenntnis gibt es kein Leben, und der Erkennende hat keinen Zugang zu ihm. Dies gilt jedoch nur, wenn man die kantische Kritik der Erkenntnis für richtig hält. Ist aber nicht Kants Begriff der Erkenntnis zu eng? Kann menschliches Erkennen auf rationale Bewältigung der Wirklichkeit, auf Konstituierung einer Gegenstandswelt der Erfahrung eingeschränkt werden? Rächt sich hier nicht doch die Abstraktion des Erkennens von der ganzheitlichen Beziehung des Menschen zur Wirklichkeit? Mit dieser Frage setzt die wiedererwachende Metaphysik ein. Sie bestreitet, daß das Erkennen in die Grenzen der kantischen Kritik einzuschließen sei, und sieht Erkennen in einem umfassenderen Sinne. Besonders leidenschaftlich ist der Protest gegen das Erkennen als rein wissenschaftliches, rationales, methodisches, von Henri Bergson vorgetragen worden.

Bergson unterscheidet zwei Erkenntnisarten: »analytisches«, d. h. begriffliches, objektivierendes Erkennen, und »intuitives« Erkennen. »Intuition« bedeutet ihm eine Erkenntnisart, in der sich der Mensch unmittelbar in die »Schau« einer Wirklichkeit hineinversetzt. Wesentlich ist dem intuitiven Erkennen, daß es sich in die Sache selbst versetzt, ohne sie durch die Kategorie der Gesetzmäßigkeit zu denken. Intuitives Erkennen erfaßt nach Bergson ausdrücklich gerade das Unableitbare. Und zwar erfaßt die Intuition den Gegenstand anders als die Analyse. Diese relativiert und determiniert ihn. Die intuitive Erkenntnis richtet sich auf das Absolute²⁰. Diese Erkenntnis aber kann nach Bergson als Metaphysik auftreten, und er bezeichnet sie als Wissenschaft. Gerade das unbegriffliche Erkennen, die Intuition, ist Metaphysik und als Metaphysik Wissenschaft²¹. So wird der Begriff und der Gegenstand der Erkenntnis bei Bergson aus den von Kant gezogenen Grenzen befreit. Dies ist die erkenntnistheoretische Unterlage der Lebensphilosophie Bergsons.

Es ist bedeutsam, daß Herrmann diesen Erkenntnisbegriff und die mit ihm verbundene Lebensmetaphysik bekämpft hat. Hier sieht er nichts anderes als »eine gründliche Verwirrung der durch Kant gewonnenen wissenschaftlichen Begriffe. Eine ... Reaktion gegen Kant und die Wissenschaft überhaupt scheint sich jetzt in schwächeren Ansätzen bei uns und mit größerer Energie bei französischen Denkern wie Henri Bergson zu vollziehen« (ZThK 1912, 74). Herrmann ist auf Bergson nicht weiter eingegangen. Da er am kantischen Erkenntnisbegriff, wie er ihn sah, festhält, bestreitet er Bergson sofort das Resultat, daß seine intuitive Erkenntnis als wissenschaftliche Metaphysik auftreten will. »Mit der Wissenschaft hat diese Analyse des Lebens grade dann nichts zu schaf-

²⁰ Bergson, Einführung in die Metaphysik, Jena 1912, 4.

²¹ Ebd. 5.

fen, wenn sie sich selbst als wissenschaftliche Erkenntnis darbietet und es dadurch verschleiert, daß sie, soweit sie original ist, nur eine Selbstdarstellung des Lebens sein kann« (ebd. 75).

d) Das Leben als Grenze des Erkennens

Wozu führt Herrmann diese Auseinandersetzung um den Geltungsbereich des wissenschaftlichen Erkennens eigentlich? Zweifellos nicht, wie es manchmal aussieht, um einen sich mißverstehenden Positivismus zu stützen, der behauptet, nur das in den Kategorien von Relation und Determination Aussagbare sei wirklich. Das Leben ist eine Wirklichkeit, obwohl, vielleicht gerade weil es nicht erkannt werden kann. Für falsch erklärt Herrmann aber auch die Flucht in das Gegenstück zum Positivismus, in die Metaphysik, die die Wirklichkeit des Lebens hypostasiert, indem sie zum Mittel eines transrationalen Erkennens und damit zur Konstituierung eines übernatürlichen Gegenstandes greift. Auch die Metaphysik des Lebens entrinnt dem rationalen Denkschema nicht; dies erzeugt hier nach Herrmanns Meinung eine Über-Natur, die eine Scheinwelt ist. Herrmann versteht sich bis zu diesem Punkte als Neukantianer, für den es nach dem Zusammenbruch der letzten idealistischen Systeme (Schelling und Lotze) kein Wiedererwachen der Metaphysik mehr gibt. Aber sein Denken hat nicht den nur kritischen und zerstörenden Zug gegen die Metaphysik. Es geht ihm danach immer noch, und erst recht, um das Leben! Er kämpft nicht gegen die Wirklichkeit des Lebens, sondern dagegen, daß das Leben dem Erkennen unterworfen und damit gegenständlich verfügbar gemacht wird, sei es in einer Naturwissenschaft, die alles rationalisieren zu können glaubt, sei es in einer Metaphysik, die das Leben in ihrer Weise auch rationalisiert, systematisiert und damit habhaft und allgemeingültig macht.

Was bleibt nach dem Aufweis der Abwege, ist der Grundsatz: »Das Lebendige in seiner Eigenart ist stets irrational« (D 39). Wir können jetzt erschließen, was das heißt. Es heißt, daß es die zum rationalen Erkennen notwendige Distanz zum Leben offenbar nicht gibt. Ich bin dem Leben nie gegenüber, so daß ich es erkennend zum Gegenstand machen könnte. In der Biologie mag dieser Anschein noch gegeben sein. Dort kann ich das Lebendige reduzieren bis an die Grenze, an der ich allerdings unweigerlich vor der Frage stehe, ob ich das Leben als Wirklichkeit *sui generis* sehen und anerkennen will. Will ich das nicht, so kann ich das Leben zu erklären versuchen. Aber dabei wird eines in Kauf genommen: »Das berühmte Ziel physiologischer Laboratorien, das Geheimnis des Lebens zu entschleiern, bedeutet natürlich den Verzicht auf die Vorstellung des Lebens bei den Objekten ihrer Untersuchung« (ZThK 1906, 183 f.). Will ich dagegen das *proprium* des Lebens sehen, so sehe ich, daß dem Leben seine Irrationalität bleiben muß, und daß ich hier mit dem begrifflichen Erkennen am Ende bin. »... Ohne das Irrationale können

wir uns das Lebendige überhaupt nicht vorstellen. Das Leben, das wir begriffen zu haben meinen, ist für uns erloschen« (OW 37). Wissenschaft, also Erkennen, hört hier auf. »... Die Biologie kann das Leben nicht erklären« (ThLZ 1898, 68). Gewiß kann und muß sie die Erklärung der Lebensformen und Lebenserscheinungen bis aufs äußerste vortreiben. Sie folgt ihrem Denkgesetz dann, wenn sie das Irrationale immer weiter hinausdrängt. An der Eigenart des Lebens ändert das nichts. »Es mag uns noch so deutlich werden, daß in allen einzelnen Vorgängen des Organischen das Problem liegt, auch darin die Gesetzmäßigkeit zu enthüllen, die in aller Bewegung im Raume waltet. Wir sehen doch immer wieder, wie hier ein neuer Gedanke, der das Lebendige vom Leblosen scheidet, der Erscheinung ihr Gepräge gibt« (GA 128).

e) Übergang von der Biologie zur Anthropologie

Dem Lebendigen gegenüber gibt es die Distanz des Erkennens nicht mehr. Der Mensch hat hier kein dinghaftes Objekt vor sich. Das zeigt eben die Biologie. Um das Leben zu charakterisieren, greift sie zur — Analogie menschlichen Lebens (S. 23). Nun wird der Sinn des Gespräches mit der Biologie deutlich. Der Mensch begegnet im Organischen einer Analogie seiner selbst. Er unterlegt hypothetisch die Eigenart seines Lebens dem Bereich des Organischen. Er begegnet im Problem des Organischen dem Problem seines eigenen Lebens. »Dieser Schein des Lebens würde ... nicht aufkommen, wenn nicht die Anschauung unseres eigenen Willens es uns möglich machte, das, was wir dabei in uns selbst zu sehen meinen, auch in anderen Erscheinungen als wirksam zu denken, die wir ebensowenig kausal erklären können wie unser eigenes Selbst« (E 17; von Herrmann gesperrt).

Damit kommt die Frage der Biologie nach dem Leben in der Anthropologie zur Geltung. Leben wird zum Axiom der Anthropologie. Die Übertragung der Hypothese des Lebens in das Organische ist denkbar nur, wenn der Mensch der Meinung ist, in Leben eine Grundbefindlichkeit seines Daseins auszusprechen.

Fassen wir unsere Ergebnisse bis hierher zusammen. — Die Auseinandersetzung Herrmanns mit dem Vitalismus bringt eine vorläufige, abgrenzende Bestimmung dessen, was Leben ist. Diese Diskussion bewegt sich um den Gegensatz von Leben und Erkennen. Ihr liegt der strenge Wissenschaftsbegriff zugrunde. Vom Wissenschaftsbegriff aus wird das Leben als ein weder physikalisch noch metaphysisch zu begreifendes Phänomen sichtbar. Es ist unüberschreitbare Grenze des Erkennens, sein X, das in die Grenzen rationaler Wirklichkeitsbewältigung nicht eingehen kann. Darum greift bereits die Biologie zu irrationalen Kennzeichnungen: Telos, Wille etc. Es ist deutlich geworden, daß hier anthropologische Begriffe auf das Leben übertragen sind. Diese Tatsache bringt umgekehrt bestimmte Entscheidungen für die Anthropologie mit

sich, die für sie von größter Bedeutung sind. Für das Leben im anthropologischen Bereich folgt schon jetzt: Erstens, in dem Verständnis menschlichen Daseins vom Leben her handelt es sich nicht um Erkennen aus Distanz, sondern Leben — das bin ich selbst. Zweitens, damit handelt es sich beim Leben um eine höchst angreifbare, ungesicherte Wirklichkeit. »Sie kann niemals in der Form eines wissenschaftlichen Beweise vor uns treten« (ZThK 1906, 185). Das Leben kann nicht von außen eine Rechtfertigung seiner Wirklichkeit erfahren. Diese Schwäche und Fragwürdigkeit des Lebens gehört zu seinem Geheimnis. Es kann nicht unternommen werden, Leben zu beweisen. »Der Versuch, eine solche Rechtfertigung durch wissenschaftlichen Beweis herzustellen, muß vom Standpunkt des Lebens ... aus als eine Profanation angesehen werden ...« (ZThK 1912, 75).

II. Das Leben als Grundschicht des Menschseins und der Horizont der erlebbaren Wirklichkeit

1. Grundstrukturen des Lebens

Innerhalb der Anthropologie wird im Unterschied zur Biologie eine positive Kennzeichnung des Lebens unumgänglich. Sie ergibt sich in der einfachsten Form aus dem Begriff des Lebens als Grenze der Erkenntnis, durch Umkehrung des Begriffs der Grenze. »Sonst ist jedes Ding ein Produkt seiner näheren oder fernerer Umgebung. Von dem Lebendigen haben wir eine andere Vorstellung. Es soll sich von seiner Umgebung als etwas von ihr Unabhängiges abgrenzen können, indem es ihr gegenüber sich selbst betätigt. Das ist die uns allen geläufige Vorstellung von einem lebendigen Wesen« (E 13). Das Leben ist durch *Selbständigkeit* ausgezeichnet. Das bedeutet aber offenbar nicht, daß es neben den erkennbaren Dingen steht. Seine Selbständigkeit darf nicht im Schema der Raumschauung gedacht werden. Das Leben steht nicht neben den Dingen, sondern durchdringt tätig den Bereich der Dinge, die ihm jeweils zugehören. »Leben erkennen wir da an, wo wir voraussetzen, daß die Umgebung eines Dinges nicht bloß Mittel seiner Existenz ist, sondern von ihm selbst zum Mittel seiner Existenz gemacht wird« (E 12 f.). Selbständigkeit ist nicht so zu verstehen, als sei das Leben in sich beruhigt. Es ist *Tat*. Verstanden ist das Leben in seiner Eigenart, wenn dies beides, Selbständigkeit und Tat, zusammengedacht wird als »die tiefe Ruhe und die rastlose Bewegung des Lebendigen« (KdG 176). Darin kommt die Irrationalität des Lebens positiv zum Ausdruck. Es kann wirklich nicht »festgestellt« werden; »das Lebendige kann nicht stillstehen« (E 61). Selbständigkeit des Lebens bedeutet, es sei den Kategorien der Erkenntnis unerreichbar. Das Erkennen kann nicht behaupten, es gebe so etwas wie Leben. Darum vollzieht umgekehrt das Leben seine Behauptung selbst. »Das Leben schafft sich seine Rechtfertigung durch seine Tat ...« (ZThK 1912, 75). Daß Leben in sich selber gründet,

nur auf sich selbst zurückgeht, heißt also, daß Leben Selbstbehauptung ist, seine Selbstdurchsetzung immerfort unbegründbar vollzieht.

2. Der Ansatz der Anthropologie in der Intentionalität des Lebens

Mit der letzten Aussage hebt die Anthropologie an. Zwei Unterschiede von der allgemeinen Eigenart des Lebens, sich selbst zu behaupten, kennzeichnen aber die Besonderheit des Lebens im anthropologischen Bereich.

Erstens: In der Biologie besteht die Spannung zwischen wissenschaftlicher Bewältigung des Wirklichen und dem Leben als Grenze des rational Wirklichen. Diese Grenze wird beständig zurückgeschoben, aber nie überwunden. Das Erkennen kommt nicht hinter das Leben. »Erst dann würde der Mensch aufhören können, in dem Leben ein Rätsel zu sehen, wenn die Wirklichkeit für ihn nicht mehr grenzenlos wäre« (ThLZ 1898, 68). Aber der Ansatz der Biologie beim Erkennen drängt doch auf äußerste Reduktion des Lebens. In der Anthropologie hat das keinen Sinn, »weil wir bei unserer eigenen Existenz der Vorstellung des Lebens nicht einen solchen bloß provisorischen Charakter zuschreiben können« (ZThK 1911, 16). Leben ist hier kein Grenzbegriff, der ein unbeweisbares X aussagt, sondern soll offenbar das ganze menschliche Dasein gerade auslegen. Wo es um das Verständnis des Menschen geht, ist das Leben Mitte der zu verstehenden Wirklichkeit.

Zweitens: Die Selbstbehauptung des Lebens ist in der Anthropologie nicht selbstverständlich, der Vollzug des Lebens ist vielmehr problematisch. — Leben durch sich selbst zu behaupten kann als die Korrelation von Leben und Selbst gefaßt werden. Im Selbst ist das Leben noch einmal da, und ebenso im Leben das Selbst. Diese Korrelation ist durch den Akt der Vorstellung getragen, so daß die beiden folgenden Sätze möglich werden: »Das innere Leben des Menschen spricht sich aus in der Vorstellung eines gegenwärtig wirksamen Selbst« (GA 401), und: »Die Vorstellung von seinem eigenen Selbst trägt das Leben jedes einzelnen Menschen« (GA 155 f.). Das Selbst als anthropologischer Begriff, der neben den das Lebens tritt, deutet an, wodurch sich menschliches Leben von Leben im allgemeinen abhebt. Es ist auf sich selbst gerichtet, es sucht sich in einer bestimmten Gestalt zu erfassen. Leben ist beim Menschen von vornherein nur vermittelt da, als Spannung. Die Spannung des Lebens zum Selbst nun zeigt, wodurch die anthropologische Frage nach dem Leben der biologischen an Tiefe überlegen ist. Erst beim Menschen geht es eigentlich um die oben angezeigte Eigenart des Lebens, sich selbst zu behaupten, im Selbst. »Danach darf man von Selbstbehauptung des Lebendigen nur da reden, wo man die Vorstellung eines Selbst voraussetzen kann, oder bei einem geistigen Wesen« (E 15). Das Woraufhin des Lebens rückt in den Mittelpunkt: das Selbst²². Damit

zeigt Herrmann, daß das Menschsein eine ursprüngliche Gespanntheit in sich bedeutet. »...Widerspruchsvoll ist ... alles menschlich Lebendige« (KdG 148). In dem Selbst, auf das hin Leben gerichtet ist, haben wir es mit dem Fundamentalbegriff der Anthropologie Herrmanns zu tun. »... In der Annahme dieser unbeweisbaren Tatsache des persönlichen Lebens besteht das spezifisch menschliche Wesen, das nicht mit dem abgeschlossen ist, was die Natur aus ihm macht, sondern immer darauf aus ist, aus sich selbst etwas zu machen« (GA 476). »Aus sein auf sich selbst«, also Intentionalität, macht den letzterreichbaren Grundcharakter des Lebens, seine »spezifisch menschliche« Eigenart aus. »Die Vorstellung eines Selbst ist nichts anderes als die unwillkürliche Behauptung eines eigenen Lebens. ... Denn Mensch sein heißt eben, in eigentümlicher Weise sich selbst behaupten und durchsetzen« (RF 124). Hinter die Intention des Lebens auf das Selbst, hinter »diese Form des individuellen Lebens« (GA 143), kann man nicht mehr zurückgehen. Dieser Grundbestand des Menschseins ist das Fundament jeder weiteren Lebensäußerung, zeigt er sich doch, wo er bestritten wird, erst recht. »Es handelt sich nicht um etwas, was in Frage gestellt und in seiner Geltung von einem Beweise abhängig gemacht werden könnte. Der Mensch, der die Vorstellung des Selbst seiner Kritik unterwirft, vollzieht dabei dieselbe Vorstellung als etwas, was außer aller Frage steht« (ebd.). In der Entdeckung der Intentionalität auf das ein-Selbst-Sein sieht Herrmann das non plus ultra der Anthropologie. Das Leben in diesem Verstande ist der transzendente Grund der Möglichkeit, den Menschen in seinem Wesen zu verstehen.

3. Abgrenzung von der Psychologie

Dieser Ansatz ist aber einem bestimmten Mißverständnis ausgesetzt. Es drängt sich geradezu auf, wenn Herrmann da, wo er vom Leben des Menschen im Unterschied zum Leben im allgemeinen spricht, meist die Bezeichnung »inneres Leben« wählt. Daraus ergibt sich der Anschein, als sei mit der Selbstbehauptung des Lebens eine im psychologischen Sinne innere Wirklichkeit gemeint, die der naturhaften, objektivierbaren leiblichen Wirklichkeit des Menschen gegenüberträte (vgl. GA 476; zit. S. 31). Herrmann hat zwar gelegentlich die Selbstbehauptung des Lebens im Menschen mit dem »Leben unserer Seele« (GA 347) gleichgesetzt. Bedeutet das aber bei ihm die Psychologisierung des Lebens? Offenbar nicht. Nicht das Leben wird durch den Begriff der Seele, sondern umge-

²² Der Begriff des Selbst findet sich bei Herrmann zuerst unter dem Einfluß Lotzes in der psychologisierenden Form des »Selbstgefühls« (R 105 ff.). Später begegnet Herrmann dieser Begriff in Cohens Ethik. Bei Cohen spielt der Begriff des Selbst eine zentrale, der Begriff des Lebens dagegen gar keine Rolle (Ethik, Register s. v.). Herrmann verbindet Leben und Selbst seit 1907 zu seiner ethischen Grundanschauung.

kehrt die überlieferte anthropologische Aussage der Seelenhaftigkeit menschlichen Daseins durch die Selbstbehauptung des Lebens interpretiert. »Seelen gewinnen doch ihr Leben aus sich selbst. Die lebendige Seele wohnt nicht in dem, was ihr von außen zukam, sondern in dem, was aus ihr selbst aufquillt« (ebd.). Seele ist hier nur ein anderer Ausdruck für die Selbstbehauptung des Lebendigen. Was im herkömmlichen Sinne als seelische Wirklichkeit der Psychologie überantwortet ist, hat Herrmann dagegen vom »inneren Leben« des Menschen unterschieden oder doch davon unterscheiden wollen.

»Die Psychologie«, sagt Herrmann, »hat es mit den geistigen Kräften zu tun, die sich an jedem menschlichen Leben beobachten lassen« (KdG 145). Unter diesen versteht Herrmann, im Sinne der überlieferten Psychologie, die Bewußtseinsvorgänge: »Gefühle, Willensbewegungen, Vorstellungen« (R 103). Die Psychologie faßt die Bewegungen des Bewußtseins als gegenständlich gegeben auf. Methodisch gibt sich zumindest die erklärende Psychologie als Wissenschaft. Sie ist als solche hinsichtlich ihres Gegenstandes den Denkvorsetzungen der wissenschaftlichen Erkenntnis unterworfen. »Die Wissenschaft, die die geistigen Vorgänge als in der Gesetzmäßigkeit des Wirklichen befaßt, zu verstehen sucht, ist die Psychologie« (E 16). Ihre Grenze liegt hinsichtlich des Menschen gerade da, wo sie für die Biologie hinsichtlich der Organismen gezogen ist: im Leben. Was beim Menschen Leben heißt, und zwar ein Leben, das auf seine Selbstbehauptung gerichtet ist, ist kein möglicher Gegenstand psychologischer Erkenntnis. Das Leben ist dem Erkennen überhaupt entzogen, daher auch die »lebendige Seele« der Psychologie. »Die Wissenschaft kennt überhaupt keine Seele. Sie kann nur einzelne Vorgänge feststellen, die wir als Bewegungen des Bewußtseins von räumlichen Bewegungen unterscheiden. Wir nennen sie deshalb innere Vorgänge. Daß sie in ihrer Gesamtheit zusammengefaßt sind in dem lebendigen Wesen einer Seele, davon wissen wir nichts« (D 58; ähnlich E 16).

Aus diesem Verständnis der Psychologie bei Herrmann ergibt sich, daß seine anthropologische Grundsicht der »Selbstbehauptung des Lebendigen« kein psychologisches Verständnis zuläßt. So wie das Leben überhaupt nicht Erkenntnisgegenstand werden kann, so erst recht nicht menschliches Leben. Es ist in keinem Bewußtseinsvorgang gegeben, es kann auch zu keiner solchen gegenständlichen Gegebenheit gebracht werden. Der Widerspruch gegen die Psychologie begleitet das ganze Verständnis des Menschseins bei Herrmann. Darin wirkt sich die Entscheidung für die Irrationalität des Lebens im anthropologischen Bereich aus. Wenn vom Leben bei Herrmann nun doch oft in psychologisierender Weise gesprochen wird, so zeigt das nur, daß es ihm an einer zureichenden Terminologie mangelte, die seiner Intention auf die Nichtgegenständlichkeit des Lebens entsprach. Man wird die eigentliche Absicht, den Widerspruch gegen die psychologische Objektivierung, mithören müssen.

4. Die Nichtobjektivierbarkeit des Lebens

Alles, was Herrmann in der Auseinandersetzung mit der Biologie und der Psychologie sagt, konvergiert auf den ausschließenden Gegensatz von Leben und Erkennen. Erkennen heißt Wirklichkeit objektivieren. Dieser Zugangsart zur Wirklichkeit ist das Leben überhaupt, so auch das menschliche, entzogen. »... Das eigene Leben ist kein wissenschaftlich feststellbares Faktum, oder läßt sich nicht objektivieren« (GA 385). Damit wird im Bereich der Anthropologie dem Denken der Abschied gegeben. »Ein Erzeugnis des Denkens als eine durch allgemeingültige Gedanken festgestellte Tatsache kann das Selbst nicht werden« (ebd.; vgl. schon R 107 A 1). Indem Herrmann dies sagt, nimmt er den Ansatz der Lebensphilosophie auf. Diese Trennung von Leben und Denken ist allen Lebensphilosophien gemeinsam²³. Bei Herrmann ist diese Abkehr aber von besonderer Gestalt. Er kommt aus der Tradition des Denkens der Marburger Schule des Neukantianismus. Der außerordentlich starke Einfluß Cohens auf Herrmann macht sich darin bemerkbar, daß Herrmann, wenn er Leben als Grundsicht des Menschseins herausstellt, einen Erkenntnis- und Wissenschaftsbegriff von außerordentlicher Strenge erst anwendet und dann preisgibt. Herrmanns Hinwendung zum Leben wirkt sich so aus, und darin wirkt der Wissenschaftsbegriff der Marburger Schule nach, daß ihm die Unwissenschaftlichkeit des Lebens und des Ansatzes der Anthropologie beim Leben feststeht. Was Herrmann als Auslegung des Menschseins vorträgt, ist von Wissenschaft so weit wie möglich entfernt. Das folgt daraus, daß das Leben von Herrmann als Selbstbehauptung interpretiert wird. »Denn innere Selbständigkeit denken, bedeutet doch, sich etwas vorstellen, was nicht in dem Zusammenhang mit anderem seinen Bestand hat, und nicht durch das, was an anderen Stellen geschah, ins Dasein trat, sondern eben durch sich selbst ist. Hat aber die bis zum Gedanken der inneren Selbständigkeit durchgeführte Vorstellung des Lebens diese Bedeutung, so liegt auf der Hand, daß jeder, der davon redet, sich eingestehen muß, daß er keine Mittel hat, andere zur Anerkennung dieser Wirklichkeit zu zwingen« (ZThK 1906, 184 f.). Also kann das Verständnis dieser Wirklichkeit nicht demonstriert werden. Es verlangt, daß die Brücke zur wissenschaftlichen Weltkenntnis abgebrochen wird.

Das heißt aber, zwei sich ausschließende Wirklichkeitsbereiche einander entgegenzusetzen. »Ernsteste Wissenschaft hat es mit dem Wirklichen zu tun, das jedem für Beweise zugänglichen Menschen gezeigt werden kann.... Aber etwas ganz anderes als das Chaos und die ihm abgerun-

²³ Dilthey repräsentiert diese Gemeinsamkeit, wenn er sagt: »Leben ist nun die Grundtatsache, die den Ausgangspunkt der Philosophie bilden muß. Es ist das von innen Bekannte; es ist dasjenige, hinter welches nicht zurückgegangen werden kann. Leben kann nicht vor den Richterstuhl der Vernunft gebracht werden« (Gesammelte Schriften VII 359).

gene Wirklichkeit nachweisbarer Dinge hat jeder von uns in der Vorstellung von einem eigenen Leben vor Augen. Wir wissen alle von einander, daß wir in diese Vorstellung unser Dasein fassen. Aber eine erweisbare Wirklichkeit ist dieses eigene Leben nicht. ... Mit der Vorstellung eines Selbst, das wir gegenwärtig besitzen, läßt sich wissenschaftlich nichts anfangen. Damit finden wir offenbar unter den Wirklichkeiten keinen Platz, die sich erweisen lassen, weil sie mit anderen verknüpft und in der Einheit des Gesetzmäßigen zusammengefaßt sind. Daß hier also die Wissenschaft aufhört, versteht sich von selbst« (ZThK 1908, 228 f.). Die Wissenschaft hört beim Leben auf. Für sie bleibt das Leben immer ein Abgrund. »Bemerken wir den Zwiespalt zwischen der nachweisbaren Wirklichkeit, die wir Welt nennen, und unserer Vorstellung eines eigenen Lebens, so können wir darin nicht mehr ein Problem sehen, das der wissenschaftlichen Arbeit ein, wenn auch unendlich fernes Ziel bezeichnete. Wir können nicht in Aussicht nehmen, daß die Vorstellung eines gegenwärtig existierenden Selbst jemals wissenschaftlich gerechtfertigt werden könnte« (ebd. 229). Herrmann will das Leben nicht mit wissenschaftlicher Methode angehen. Dann ist aber das Problem gestellt, wie Leben überhaupt erschlossen werden kann.

5. Das Problem des Verständnisses des Lebens Die erlebbare Wirklichkeit als dessen Horizont

»Tatsächlich ist unser Dasein beständig von der Vorstellung eines eigenen Lebens getragen« (GA 142 f.). Diese Selbstgewißheit des »vivo« ist unmittelbar. Zum Leben gibt es keine Distanz. Das Leben bin ich selbst. Solchem Leben wissenschaftlich erkennend begegnen zu wollen, ist daher unsachgemäß, weil der Mensch seiner Tatsächlichkeit schon unmittelbar in sich gewiß ist. »Diese Vorstellung ist also für ihn nicht eine Erkenntnis, die an allgemeingültigen Gedanken ihren Halt gewinnen müßte, sondern sie ist ihm der Ausdruck seiner individuellen Lebendigkeit« (GA 143). So bliebe nur diese Selbstgewißheit als Ausgangspunkt eines Verständnisses des Lebens? So ist es; es bedarf der Umkehrung der Wissenschaftsmethode, um das Leben zu verstehen. »Daß Dinge wirklich sind, vergegenwärtigen wir uns, indem wir den Beziehungen nachgehen, in denen sie mit andern Dingen verbunden sind. Um dagegen unsere eigene Wirklichkeit zu erfassen, brauchen wir nicht über das hinauszublicken, was wir in den eigenen Regungen unseres Bewußtseins erleben« (E 62). Im Unterschied zur wissenschaftlichen Erkenntnis, die Wirklichkeit von außen her aus dem Gesamtzusammenhang des Wirklichen konstatiert, wird die Wirklichkeit des Lebens durch eine nach innen gerichtete Betrachtung erschlossen. Ihr liegt die Selbstgewißheit des Lebens zugrunde. »... Das innerste Wesen eines persönlichen Lebens ist nur dem eigenen Bewußtsein völlig offenbar« (D 98). Die Selbstgewißheit wird erlebt (vgl. schon R 107). Das genügt; es ist nicht nötig, die Selbst-

gewißheit zu begründen. Es ist genug, zu fragen: Was heißt da, in der Selbstgewißheit, eigentlich »erlebt«? Hier scheidet sich die Methode begründeten Erkennens von der ganz anderen, durch die das Leben verstanden wird. »Diese der Wissenschaft unfafßbare Welt des Lebendigen ... wird uns durch Selbstbesinnung erschlossen, d. h. durch aufrichtige Besinnung auf das, was wir tatsächlich erleben« (ZThK 1912, 73). Das Verständnis menschlichen Daseins als Leben wird also nicht als Wissenschaft auftreten, sondern nur phänomenologisch, aufweisend und beschreibend, die Welt des Lebendigen entfalten, analysieren. Man meint deswegen in Herrmanns Protest gegen Bergsons Lebensmetaphysik einen Ton des Bedauerns mitzuhören, daß Bergson nicht methodisch ähnlich verfährt. Warum verschleiert, so fragt Herrmann, Bergson die Originalität seiner »Analyse des Lebens«, die »nur eine Selbstdarstellung des Lebens sein kann«, dadurch, daß er sie als Metaphysik des Lebens im Range einer Wissenschaft vorträgt (vgl. ebd. 75).

Dies Verständnis des Lebens umfaßt mehr als nur das Leben selbst. Es schließt einen ganzen Wirklichkeitsbereich ein, den die Selbstgewißheit konstituiert, und der sich vom gegenständlich erkannten Wirklichen abhebt. »Zu der Wirklichkeit, in die wir gestellt sind, nehmen wir eine doppelte Stellung ein, wir suchen sie zu erkennen, um sie uns dienstbar zu machen, und wir erleben sie. Es ist aber etwas ganz anderes, die Wirklichkeit, damit wir sie uns dienstbar machen können, erkennen und sie erleben« (GO 89). Erkennen und erleben, sagt Herrmann, sind zwei Weisen des Welthabens. Im Erkennen hat der Mensch die Welt, wie ein Subjekt ein Objekt; Mensch und Welt sind gegenständlich gedacht. Nun aber ist auch der Selbstgewißheit durchs Erleben ein Welthaben eigen! »In dieser Vorstellung von einem eigenen Selbst gewinnen wir den Zusammenhang der Welt, die wir für uns allein erleben ...« (GA 143). Ja mehr: Leben (Selbst) und Erleben von Welt sind gleichursprünglich. »Wo wir selbst sind, da ist die Welt« (RE 1, 498). Das Leben hat immer schon je durch Erleben seine Welt. Grundsätzlich ist das Leben weltverbunden, konstituiert im Erleben je seinen Selbst-Welt-Umschluß. Jedoch, wieso ist das Welthaben des Erleben »etwas ganz anderes« als die Welt erkennen? Erkennen objektiviert, es preßt die Wirklichkeit in das Schema von Subjekt und Objekt, es gewinnt damit die Distanz der Logik und des Beweises zu den Dingen, und so auch die Möglichkeit, mit der Wirklichkeit zielbewußt zu arbeiten und Wissen von ihr mitzuteilen. Erleben ist ein »ganz anderes«, offenbar irrationales Welthaben. Es unterscheidet sich *toto coelo* von der rationalen Weltbewältigung. Es konstituiert »unkritisch« und absichtlos je meine Welt, in der ich lebe. »Eine Wirklichkeit, die sich von der rein rational verstandenen unterscheidet, kann schlechterdings nichts anderes heißen als eine Wirklichkeit, die uns durch eigenes Erleben oder als Bestandteil unseres eigenen Lebens feststeht. Da allein haben wir etwas vor

uns, was uns zweifellos wirklich ist, aber andern nicht als solches erwiesen werden, also nicht allgemeingültig oder rational sein kann« (OW 49).

Als Horizont einer Selbstdarstellung des Lebens erscheint also bei Herrmann die erlebte Wirklichkeit, jenes durch das Erleben konstituierte Miteinander von Selbst und Welt. Die Darstellung richtet sich darauf, diesen Wirklichkeitsbereich und das in ihm regierende Erleben zu verstehen. Sie tritt nicht als Wissenschaft auf. »Das Erleben des Selbst kann nicht zur Wissenschaft ... entwickelt werden. Denn es ist keine Erkenntnis, weder eine theoretische noch eine praktische. Allgemeingültiges ist darin nicht enthalten, wohl aber die Kraft des Individuellen« (GA 385). In dieser Selbstdarstellung ist das Leben mit nichts anderem als seiner inneren Klärung beschäftigt, und zwar so, daß das Leben sich nie von seiner je individuellen Wirklichkeit und vom je individuellen Vollzug des Erlebens distanzieren kann. Es handelt sich in dieser Selbstbesinnung nicht um logische und systematische Durchdringung der Wirklichkeit. Herrmann würde es ablehnen, das, was er als Selbstdarstellung des Lebens vorträgt, als Philosophie im Sinne strenger Wissenschaft zu bezeichnen. Das hieße von der Unmittelbarkeit, in der das Leben mit sich selbst beschäftigt ist, abstrahieren. »Eine Philosophie, die Wissenschaft sein will, soll das Individuum seinem Schicksal überlassen, aber die Gedanken möglichst scharf erfassen, die schließlich jedem denkfähigen Menschen als allgemeingültig erwiesen werden können« (RdE 9). Herrmann will gerade hinter die denkerische Bewältigung der Wirklichkeit zurückgreifen. In der Selbstdarstellung des Lebens soll die Grundschrift der Wirklichkeitsbegegnung erhellt werden, die als Miteinander von Selbst und Welt im Erleben ursprünglicher ist als jede rationale Weltbewältigung. »Wir lassen der Wissenschaft ihre unerschöpflichen Aufgaben und lassen dem Philosophen sein System. ... Aber eine Wissenschaft, die nicht in Schwärmerei ausartet, wird nicht den Blick dafür verlieren können, daß ein Gedanke, den sie nicht begründen kann, das innere Leben jedes einzelnen begründet. Aus der Kraft dieses Gedankens eines sich emporkämpfenden Selbst entsteht eine neue Auffassung der Wirklichkeit, wie der einzelne sie erlebt. Von der Wissenschaft muß diese Auffassung abgelehnt werden, wenn sie die Rechte des Allgemeingültigen beansprucht und sich durch Beweise anderen aufdringen will. Aber ihr Dasein in jedem einzelnen muß die Wissenschaft als mit seiner Existenz verknüpft anerkennen« (GA 150 f.). Wir bemerken also, daß das Erleben seine je eigene Welt hat; gegenüber dem Erkennen, das eine für alle gleiche Welt schafft. Erlebend legt sich das Leben des Menschen an der Welt aus. Ich bin es jeweils selbst, der in dieser Unmittelbarkeit des Erlebens steht. Vom Erleben kann und soll man sich nicht distanzieren. Die Analyse des Lebens vollzieht sich darum phänomenologisch, und bleibt mit der Ungewißheit und Anfechtbarkeit behaftet,

die dem Leben als solchem eignet, wenn man auf seine Selbstgewißheit, und das heißt, seine Unerkennbarkeit sich gründet. Der einzige Zugang zur erlebbaren Wirklichkeit ist, selbst zu erleben und alle Aussagen darüber der Selbstbesinnung zu entnehmen.

Zwei Wirklichkeitsbereiche treten also einander gegenüber. Der eine ist durch die Zuordnung von (gegenständlich gedachtem) Subjekt und Objekt bestimmt, und diese Wirklichkeit wird durch das Erkennen gestiftet. In dieser, von Herrmann »nachweisbar« genannten Wirklichkeit ist alle Realität gegenständlich. Erkennender und Erkanntes sind im Schema der Subjekt-Objekt-Distanz begriffen. Das Erkennen hat sein Wesen darin, solche Gegenständlichkeit zu konstituieren und die Distanz von Erkennendem und Erkanntem aufzurichten. Dadurch wird das Erkannte objektivierbar, eine allgemeingültige, beweisbare Realität. In schlechthinigem Gegensatz dazu ist die »erlebbare« Wirklichkeit durch die Korrelation von Leben und Welt bestimmt, und dieses Miteinander von Selbst und Welt ist durch das Erleben vermittelt. Der Sinn des Erlebens ist dem des Erkennens gerade entgegengesetzt. Die Unmittelbarkeit des Miteinanders von Selbst und Welt soll nicht aufgehoben, sondern vertieft werden. Die Selbstgewißheit des einzelnen Menschen geht in das Erleben und Welthaben nicht als subjektives und auszuscheidendes Moment ein, sondern sie ist darin konstitutiv. Die erlebbare Wirklichkeit ist bewußt »individuell« und trägt ihren Sinn in sich; in das Erleben geht als Gewißheit nur die unkontrollierbare Selbstgewißheit je des Einzelnen ein.

6. Die Weisen des Erlebens²⁴

a) Einleitendes

Der Ansatz der Anthropologie beim Leben soll ermöglichen, den elementaren Grund des Menschseins zu verdeutlichen. In der ursprünglichen Lebendigkeit des Menschen haben wir etwas zu sehen, was nicht nur im Gegensatz zum Erkennen steht, sondern auch, kraft seiner Ursprünglichkeit, dem Erkennen ständig vorhergeht und als Erleben, lebendige, unmittelbare Welterfahrung, ihm an Tiefe überlegen ist. Daher hat Herrmann Erleben einmal so definiert: »Der Begriff des Erlebens bedeutet, etwas als Inhalt dieses eigenen Lebens gewinnen« (GA 402). An dieser Definition ist typisch, daß sie am Gegensatz zur Wissenschaft orientiert ist. Erleben heißt, daß die Distanz des Dinges zum Menschen verschwindet, das Ding völlig in den Horizont des Lebens hineinfällt. Herrmann beschreibt Erleben in seiner Andersartigkeit des Welthabens oft als Verinnerlichung der Objekte des Erkennens. »Indem wir uns in

²⁴ Werner de Boor entwickelt z. T. die gleichen Gedankengänge wie wir (ZThK 1925, 443 ff.). Weil er aber den Zusammenhang des Erlebens mit der Lebensphilosophie nicht berücksichtigt, geht er zur Analyse des religiösen Erlebnisses über (ebd. 451), bevor die formale Struktur des Erlebens bei Herrmann wirklich geklärt ist.

der Anschauung eines Lebens, das wir für uns allein haben, oder eines inneren Lebens sammeln, erhält für uns die gesamte Wirklichkeit, die durch allgemeingültige Gedanken beständig erzeugt wird, einen neuen Charakter. Sie wird aus einem Objekt des allgemeingültigen Erkennens ein Erlebnis des Individuums, das darin mit sich allein ist« (CW 1907, 58). Von der erkannten Wirklichkeit der Objekte kommen wir, meint Herrmann, alle her. Und das ist kein Schade, weil die Erkenntnis so einen ungeheuren Vorrat an erlebbaren Realitäten ausbreitet. Die Konstituierung der Objekte durch das Erkennen gewinnt den Sinn, die Objektwelt in unmittelbaren Inhalt des Lebens zurückzuverwandeln. Sonst bliebe das aus der Welt der Objekte ausgeschlossene Leben ja leer, anstatt die Fülle der Welt in sich zu tragen. Zu dieser Unmittelbarkeit führt das Erleben. »Das eigene Leben des Individuums kann, wenn es sich nicht selbst zur Illusion werden soll, seinen Inhalt nur dadurch gewinnen, daß es sich zwar von der Welt der Objekte unterscheidet, aber zugleich das in ihr Erkannte und Gewollte erlebt. Dieses Erleben aber bedeutet, daß der Mensch die Objekte in ihrem Zusammenhang mit seinem eigenen Leben erfaßt. Sie bleiben als von ihm erkannte Natur und als von ihm gewollte Aufgaben immer von dem Lebensblut des Individuums erfüllt« (GA 395). Hier ist vorausgesetzt, daß der Mensch in seinem Welthaben zumeist schon intellektualistisch geprägt ist. Aber dieser rein erkennende Mensch wird nun von seiner Lebendigkeit als der ursprünglichen Schicht seines Menschseins zugleich ergriffen; diese wirkt in das Erkennen und seine Welt hinein, erlöst sie aus ihrer objektiven Starre und holt die Dinge in den unmittelbaren Zusammenhang von Leben und Welt zurück.

Dieser Gedanke, das Erkennen in das Erleben zurückzuholen und einzufügen, greift das Wollen der Lebensphilosophie auf und hat wie in ihr eine polemische Spitze²⁵. Er ist am Wissenschaftsbegriff orientiert, wie ihn die Marburger Neukantianer vertraten. Aber Herrmann versucht Wissenschaft in ihrer möglichen Bedeutung für die Selbstgewißheit des Lebens zu begreifen. Ihm geht es darum, die starre Objektwelt in den Lebenszusammenhang des Menschen einzufügen. Damit löst er sich von der Methode Cohens. Bei diesem Denker geht es um die logische Grundlegung der Wirklichkeit, einen Denkprozeß, der auf die Entschränkung der Unmittelbarkeit lebendiger Weltbegegnung gerichtet ist. Gerade die Subjektivität und Relativität des Erlebens soll aufgehoben werden. Es geht um die Scheidung von Subjekt und Objekt, der Kategorien und des durch sie konstituierten Gegenstandes, um allgemeingültige Erkenntnis aus der Distanz. »...Eine solche Subjektivierung der Denkakte, oder ein solches Erleben der Wirklichkeit dürfe immer nur als ein Anfang gelten, der überwunden werden müsse. Von diesem Ansatz aus

²⁵ Z. B. bei Dilthey, vgl. *Gesammelte Schriften* VII 290 f.

arbeite sich das Denken empor zu der reinen Ausgestaltung des Objekts« (GA 386)²⁶. Da Herrmann vom neukantianischen Wissenschaftsbegriff ausgeht, beschreibt er das Erleben so, daß die Welt der Objekte als Stoff und Inhalt der Unmittelbarkeit des Erlebens erscheint. Erkennen arbeitet dem Erleben in die Hand. »Die Kraft dieses Erlebens wächst gerade in dem Maße, als wir uns um Klarheit des Erkennens ... bemühen« (GA 395). In dieser Beschreibung des Erlebens ist Herrmann notgedrungen an den Erkenntnisbegriff des Neukantianismus gebunden. Sie muß deswegen in dem unaufhörlichen Versuch enden, die Erkenntnis auf ihrem eigenen Gebiete zu schlagen, dadurch, daß versucht wird, das Erleben als das Erkennen umgreifend und in es ständig hineinwirkend darzustellen. Aber es gibt bei Herrmann auch eine davon unabhängige Entfaltung des Erlebens.

b) Das ästhetische Erleben

Herrmann legt die soeben formal entwickelte Verinnerlichung nämlich am Gefühl aus. Also psychologisch! Daß diese Auslegung bei Herrmanns Verständnis der Psychologie sicher nur vorläufig ist, kommt schon in der Formulierung des folgenden für diesen Zusammenhang grundlegenden Satzes zum Ausdruck: »... Man kann ... zugeben, daß wir für den Zustand des Bewußtseins, in dem es noch nicht zur Vorstellung bestimmter Objekte gekommen ist, kaum ein anderes Wort als Gefühl oder Lebensgefühl finden werden. Es ist auch wohl zu verstehen, daß dieser Elementarzustand alle weiteren Entwicklungen des Bewußtseins begleitet, daß also das Lebensgefühl die Tätigkeiten des Erkennens und Wollens umspielt. Die daraus sich ergebende Stimmung stammt also aus der individuellen Lebensenergie des Menschen« (GA 399). Hier räumt Herrmann ein, daß das Leben nicht in gleicher Weise die Grundschicht zu allen Akten des Bewußtseins bildet. Dem Gefühl scheint jene Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit des Welthabens im Erleben am nächsten zu stehen, jedenfalls psychologisch; das Gefühl ist dem Erleben elementar verwandt. In dieser inneren Zuständlichkeit zeigt sich nämlich eine unmittelbare, undistanzierte Betroffenheit von der Welt her; »wir haben unsere Welt dadurch, daß sie unser Selbst erfüllt und bewegt« (CW 1907, 224). Auch damit teilt Herrmann den Ansatz der Lebensphilosophie²⁷.

Näherhin nun vollzieht sich die Betroffenheit des Lebens von der Welt im Modus des Gefühls durch einen raschen Wechsel kontrastierender innerer Zuständlichkeiten. Die Wirklichkeit ist »die Macht über unser Leben, von der wir Hemmung und Förderung erfahren. Eine solche Be-

²⁶ Cohen, Religion und Sittlichkeit, 67.

²⁷ Dilthey z. B. sagt: »Trieb, Gefühl, Leidenschaften, Volitionen sind das Zentrale in dem, was wir Leben nennen« (Gesammelte Schriften V, XC).

deutung kann die Wirklichkeit deshalb für uns haben, weil wir von ihr umfaßt sind und uns doch in ihr selbst behaupten wollen. Der Hemmung oder Förderung werden wir uns um so mehr bewußt, je energischer unser Lebenstrieb ist. Das Bewußtsein von diesem Verhältnis der Wirklichkeit zu dem sich selbst in ihr behauptenden Wesen ist das Gefühl der Lust und Unlust« (E 17 f.). Erleben ist die unaufhörliche Bewegtheit des Selbst von der Welt in polaren Zuständlichkeiten des Gefühles. Als solche inneren Beschaffenheiten, die sich in einem unaufhörlichen Wechsel befinden, gibt Herrmann Stimmungen an, deren Polarität zugleich darauf zurückweist, daß sich die Selbstbehauptung des Lebens als ständiger Kampf vollzieht. »Wir meinen ein eigenes Leben in unserer Lust und unserem Schmerz zu fühlen. Wir meinen es anderen gegenüber in unserem Eigenwillen zu behaupten, in der Durchsetzung unseres Zwecks im Kampf mit ihnen« (GA 143). Ein andermal drückt Herrmann dies so aus: »Uns selbst setzen die Objekte in Bewegung oder bringen uns zur Ruhe, machen uns froh oder traurig und nehmen uns bei alledem in einer unermesslichen Fülle individuell bestimmter Erregungen in Anspruch« (GA 402).

Durch die Stimmungen wird also die erlebte Wirklichkeit eigentlich konstituiert. Hier handelt es sich um die Welt, die je nur meine ist, deren Vorhandensein für einen anderen schlechthin nicht aufzeigbar ist. Dadurch unterscheidet sich die erlebte von der erkannten Wirklichkeit. Aber die erkannte, im Schema von Subjekt und Objekt aufgefaßte Wirklichkeit steht nun nicht etwa mit dem höheren Rechte des für alle Gültigen daneben, sondern tief unter der erlebten Wirklichkeit. Erkennen heißt von der Fülle, Unmittelbarkeit und Eigenart je meiner Welt abstrahieren. Erleben ist an ursprünglicher Tiefe der Weltberührung dem Erkennen weit überlegen; es ist die grundlegende Form des Welthabens von der Grundsicht des Lebens her. »Dadurch, daß uns dieses Selbst oder dieses eigene Leben bewußt wird, erhalten erst die Dinge, die wir erkennen, die Farbe der Wirklichkeit, in deren Genuß oder Entbehren, Begehren oder Abweisen, Erleiden oder Überwinden das Leben verläuft, das wir als Menschen führen. Erst die aus dem Standpunkte des eigenen Lebens angesehenen und mit persönlicher Anteilnahme erfüllten Ereignisse bilden die wirkliche Welt des Menschen. Im Vergleich mit ihrem Farbenreichtum erscheinen uns die objektiven Zusammenhänge der Dinge, worauf die wissenschaftliche Erkenntnis geht, als dürftige Abstraktionen« (RF 121). Hier sagt Herrmann nicht, daß die erkannte Welt in die erlebte zurückgenommen werden soll, sondern er macht deutlich, wieso das Erkennen hinter dem Erleben zurücksteht, ein Abfall vom Erleben ist, eine Abstraktion von der Gewißheit des Einzelnen um je seine Welt auf die allgemeine Gewißheit aller um eine ihnen gemeinsame Welt. »In der Arbeit der Wissenschaft werden unsere Vorstellungen beständig von dem befreit, wodurch sie uns interessieren oder Momente unseres eigenen Le-

bens sein können« (ebd.; vgl. CW 1907, 58). Die Interesselosigkeit des Erkennens wird als ein Überrest der völligen inneren Beteiligung des Erlebens an seiner Welt gewertet. Bei diesem Verständnis des Erlebens liegt nicht der Wissenschaftsbegriff zugrunde, sondern das Erleben wird aus den ihm eignenden Stimmungen des Gefühls unmittelbar entfaltet; erst das Absehen davon ermöglicht überhaupt die nüchterne Haltung wissenschaftlichen Erkennens. Dieser Erlebensbegriff trägt psychologische und ästhetische Züge, und Herrmann hätte ihn mit vielen Lebensphilosophen gemeinsam, — wenn er bei diesem Erlebensbegriff stehen bliebe. Das aber tut er nicht, sondern weist die Aporie des rein ästhetischen Erlebens auf.

Herrmann fragt, ob die ständige Erregtheit des Gefühls durch die Stimmungen und ihre polaren Gegensätze eigentlich noch Leben bedeutet in dem ursprünglichen Sinn. Vertieft sich das chaotische Meer von Impressionen dem Menschen zu der Selbstgewißheit eines in sich gegründeten Lebens? Offenbar nicht. Zwar ist in der Bewegtheit der Stimmungen die Selbstbehauptung des Lebendigen am Werke, aber doch nur so, daß das Leben von einem Stimmungsextrem in das andere geworfen wird. So wird die Selbstgewißheit des Lebens einem ruhelosen Wirbel überantwortet. Man kann an den Stimmungen wohl die unheure Bewegtheit des Lebens wahrnehmen, aber wo ist die Ruhe einer wirklichen Selbst-Ständigkeit? »Der Mensch verwildert, wenn seine Behauptung eines Selbst nur in Wünschen und Befürchtungen aufschäumt« (GA 387). Der Versuch, seinen Lebenshunger durch die Hingabe an die Stimmungen zu befriedigen, wird dem Menschen äußerst gefährlich. Er ist in Gefahr, in verantwortungsloser Weise nach Lebenssteigerung zu suchen in allem, was seine Empfindungsfähigkeit anspricht. Der Mensch wird dabei zum Spieler, der die Wirklichkeit nur nach dem abfragt, was seine Lebensgier am höchsten befriedigt, er wird zum Typus des ästhetisch hochempfindlichen Genußmenschen, der vom Genuß zur Begierde und von der Begierde zum Genuß flieht, und durch diese Flucht verdecken muß, daß sein Leben eben keinen Inhalt gewonnen hat und keinen gewinnen wird. »Der Mensch will leben. ... Dann bleibt ihm, der doch leben will, gar nichts anderes übrig, als die Lebensmittel zu häufen, den Nerven immer neue Reize zuzuführen. Damit kommt er freilich immer nur bis an die Schwelle eines selbständigen inneren Lebens, ohne jemals damit anzufangen. Aber es gelingt ihm doch so, durch die immer neuen Anregungen, die ihm der Genuß gewährt, sich über die innere Leere hinwegzutäuschen. ... Jeder Versuch, die Genußsucht einzuschränken, kann dann nur dazu führen, daß man für die bisherigen Formen der Genußsucht neue eintauscht. Ob man die Reize, denen man sich überläßt, in der Arbeit sucht, im Kunstgenuß oder im rein sinnlichen Genuß, ist dafür ganz gleichgültig. Die Hauptsache ist, daß man sich überhaupt solchen Reizen ganz und gar überläßt, über denen man die Selbstbesinnung und sich selbst verliert« (GA 480 f.).

Fragt man, warum das ästhetische Erleben der Wirklichkeit, anstatt dem Leben Inhalt zu geben, seine Selbstentfremdung hervorruft, so lautet die Antwort: Im ästhetischen Erleben ist der Mensch wesentlich von außen her bestimmt. Das Leben als innere tathafte Spannung geht unter. Die Selbstbehauptung des Lebens wird, sofern sie reine Bewegtheit und Ergriffenheit von der Welt her ist, vom Erleben erdrückt. »Der unerschöpfliche Inhalt, der uns geschenkt wird, droht uns uns selbst zu entfremden. Wir scheinen dann nicht mehr ein eigenes Leben zu haben; denn, was wir unser Selbst nennen, wird zum Schauplatz von Vorgängen, die wir nicht schaffen, sondern erleiden. ... In demselben Moment, wo wir sehr energisch ein Selbst zu betätigen meinen, entsteht der Eindruck, daß wir in dem Begehren und Bekämpfen der Dinge in fremden Gewalten sind. Wenn wir in dieser Stellung zu dem, was unserm Leben seinen besonderen Inhalt gibt, verbleiben, so wird uns dieses Leben zu einem rätselhaften Schein« (GA 402 f.).

Dies ist die Aporie, in die das Leben gerät, wenn sein Erleben wesentlich ästhetisch, von Gefühl und Stimmung her verstanden wird. Dies Verhängnis kommt dadurch zustande, daß der Lebenswille seine Selbstbestätigung auf dem Gebiet psychischer Emotionen sucht. Diese können zuletzt nur chaotisch-wogend und damit verantwortungslos sein. Hier droht immer der Absturz in die Selbstentfremdung, und, in Folge davon, in das Eingeständnis, hinsichtlich des Sinnes des Lebens am Rande der Resignation zu stehen. Diese Gefahr erkennt Herrmann wohl klarer als bestimmte Vertreter der Lebensphilosophie, z. B. Nietzsche. »Hier sind wir ... an der Quelle der Illusionen. Wir haben ja ein inneres Leben mit seinen Erlebnissen nur, sofern wir uns selbst behaupten wollen. Die Betätigung dieser natürlichen Lebensenergie aber verleitet uns leicht, uns einer Einbildung von Erlebnissen zu überlassen, die uns nicht innerlich bereichert, sondern ermattet. Es fragt sich also, wie wir auf diesem Gebiete das Wirkliche vom Schein unterscheiden« (RE 16, 593).

c) Das ethische Erleben

Auf dem Boden dieses ästhetisch-emotionalen Erlebnisbegriffes wird die Frage unvermeidlich: Geht das Erleben der Welt im Relativismus der Stimmungen auf, durch die die Selbstgewißheit des Lebens verschwindet? Oder gibt es eine Richtung des Erlebens, in der gegenüber der Selbstentfremdung die ursprüngliche Selbstgewißheit des Lebens zur Geltung kommt? Um diese Frage beantworten zu können, ist es notwendig, auf die Grundsicht der Selbstbehauptung des Lebendigen erneut zurückzugehen.

Selbstbehauptung des Lebens tritt im Dasein des Menschen als die Gespanntheit des Lebens zum Selbst auf. In den Ansatz der Anthropologie beim Leben geht damit das Moment der Tat ein. Nur in tathafter Spannung hat das menschliche Leben sich selbst, nur so hat es sich

selbst durch sich selbst. »Wenn es sich bei dem Selbst oder dem eigenen Leben um etwas handelt, was nicht auf etwas anderes soll zurückgeführt werden können, so können wir es auch gar nicht anders erwarten, als daß wir das eigene Leben in uns auf seiner eigenen Tat beruhen sehen« (E 17). Diese tathafte Spannung des Lebens zum Selbst hat Herrmann terminologisch als *Wollen* gefaßt. Es ist die Umschreibung dafür, daß der Mensch sein Leben nur in tathafter Gespanntheit, nie anders hat. »Die auf das eigene Selbst gerichtete Tätigkeit, die wir *Wollen* nennen, verschafft uns erst ein eigenes Leben oder ein Selbst. Wir haben es nur, indem wir es wollen« (ebd.). So sind Selbstbehauptung und *Wollen* nur miteinander und durcheinander da in gleicher Ursprünglichkeit. »In dem *Wollen* ist das Selbst als wirksam gedacht und in dem Selbst liegt bereits als seine Voraussetzung das *Wollen*« (ebd.). Da das *Wollen* also der Grundsicht des Menschseins angehört, ist es kein psychologisches Phänomen. Vielmehr hat es durch seine Gleichursprünglichkeit mit dem Leben dessen Unerklärlichkeit und Unbegründbarkeit gemeinsam. »Das *Wollen* überhaupt hat in dem Selbst seinen Grund, aber auch seinen Gegenstand oder das Ziel, das gewollt wird; es ist also unerklärlich« (ebd.). Man kann hinter dies lebensimmanente Urphänomen nicht zurückgehen; wie Leben in Leben, so gründet auch *Wollen* in sich selbst, ist also unbegründbar. »Der Ursprung des *Wollens* liegt im *Wollen*, d. h. auf jede Möglichkeit, es zu erklären, müssen wir verzichten« (E 24 f.). Herrmann faßt das zusammen, wenn er sagt, es sei »der Lebenswille, der den Grund unserer menschlichen Existenz ausmacht« (TE 18).

Und doch ist das Leben nicht gleich *Wollen*. Es wird etwas nur dem Menschen Eigenes hervorgehoben, wenn die innere Gespanntheit seines Lebens als *Wollen* gefaßt wird. Die Besinnung auf den willenhaften Charakter menschlicher Lebendigkeit zeigt dann, daß bei menschlichem Leben von der Frage des *Ethischen* nicht abgesehen werden kann. Nicht nur dies; sie ist im Grunde des Lebens angelegt. Vom *Ethischen* sprechen heißt nicht, eine fremde und abstrakte Frage an das Leben herantragen, sondern heißt, das dem Leben vom Grunde her innewohnende Problem seiner Gespanntheit ausdrücklich beim Namen nennen. Die Ethik stellt überhaupt kein anderes Problem als nur das eine der inneren Problematik des Lebens. »... Wir Menschen alle bewegen uns in der Vorstellung, daß wir selbst lebendig sind. Auf die von dieser Vorstellung erfüllte menschliche Existenz bezieht sich die Ethik« (E 13). So sieht Herrmann im sittlichen Verhalten ein vorgegebenes Grundphänomen des Lebens. Das Leben, das willentlich auf sein Selbersein hin gespannt ist, ist eben dadurch sittliches Leben. »Soll die Sittlichkeit eine höhere Form des Lebens sein, die der Mensch sich durch sein Verhalten erkämpft, so wird sie auch nur als eine Betätigung der Lebensenergie im Menschen zu verstehen sein, also als Selbstbehauptung, aber freilich als Selbstbehauptung

tung eines Lebens« (ebd.). Selbstbehauptung ist Wille zum Leben; diesen Willen als Problem empfinden, heißt die ethische Frage stellen. Abgesehen von der ethischen Frage kann also das Leben weder verstanden noch gelebt werden.

Der Grund, warum es für Herrmann Ethik gibt, ist also der, daß das Phänomen des Sittlichen im Leben selber wurzelt. Diesen Ansatz hat Herrmann, wie er sagt, mit seinen Gegnern, die er leider nicht nennt, gemeinsam. Jede Ethik frage, wie der Mensch sein Leben gewinnt. »Erstens will jeder, der überhaupt von Sittlichkeit spricht, damit ein Verhalten bezeichnen, worin etwas Höheres als das bloß natürliche Leben des Menschen verwirklicht werden soll. Zweitens bedeutet für uns sowohl wie für unsere Gegner die Sittlichkeit die vollkommene Form des menschlichen Lebens oder ein Leben in Wahrheit. Also beginnt bei ihnen sowohl wie bei uns die Ethik mit der Vorstellung des Lebens« (E 12). Im Grunde geht es also in jeder Ethik um das Verständnis des sittlichen Grundphänomens, daß Leben in willentlicher Anspannung zu sich selbst begriffen ist. Dadurch will es, wie Herrmann sagt, wahr werden.

Von dieser Wahrheit sind zwei grundverschiedene Verständnisse möglich. Das eine gründet sich auf die Immanenz des Lebens, wie wir im Sinne Herrmanns sagen können. Das Leben sucht sich selbst so zu gewinnen, daß es sich entfaltet, entwickelt, »auslebt«. Dabei kehrt es seine in ihm ruhenden Möglichkeiten, Kräfte, Triebe hervor, es schöpft aus der Immanenz seiner stets noch unausgeschöpften Lebendigkeit. Leben hat es in dem Willen zu sich selbst nur mit sich selbst zu tun. Es wird, was es bereits ist; es entwickelt, wie Herrmann sich ausdrückt, seine Natur als Vorgegebenheit. So sieht Herrmann seine Gegner die Wahrwerdung des Lebens verstehen. »Bei ihnen ist das Leben etwas fertig Gegebenes. Das, was in dem Leben, wie es von Natur ist, sich darstellt, braucht nach ihrer Auffassung nur entwickelt zu werden, um zur Vollendung zu kommen« (ebd.). Herrmann dagegen ist überzeugt, daß das willentliche Gespanntsein des Lebens kein immanenter Prozeß ist. Vielmehr ist der Vorgang, in dem Leben sich selber gewinnen will, ein Sich-Überschreiten, wie wir im Sinne Herrmanns sagen können. Das Selbst als das Gewollte ist transzendent zum Lebenswillen. Die zu erreichende Wahrheit ist jenseits des Lebens, das sie erreichen will. Für Herrmann ist die Spannung des Lebens in sich offenbar sehr viel problematischer als für seine Gegner. Als Problem des Willens zum Leben meldet sich, ob nicht die gewollte Wahrheit etwas ist, was den Lebenswillen so übersteigt, daß sie als Sollen ihm entgegen gerichtet ist. Für seine Gegner, die hinsichtlich der Wahrheit des Lebens seiner Tiefe vertrauen und Leben »ausleben«, existiert dieses Problem nicht, sagt er. Der Lebenswille wird ihnen überhaupt nicht als solcher fragwürdig. »Für uns dagegen wird das Leben zum Hauptproblem der Ethik. Wir möchten wissen, was es in Wahrheit sein soll. Dazu soll uns die Ethik führen« (ebd.).

Mit dem Wollen, als dem Phänomen des Ethischen innerhalb des Lebens, verbindet Herrmann einen zweiten Begriff des Erlebens. Er steht zum ästhetischen Erlebnisbegriff zunächst in Gegensatz. Ist in diesem Leben als Lebensgefühl, Erleben als Passivität in Stimmungen des Gefühls beherrschend, so in jenem Leben als Lebenswille, und Erleben offenbar als aktive Hinwendung zur Welt. Die Tat des Lebens ist früher da als das Leben als Stimmungskomplex. Der Lebenswille als Wille zur Lebenssteigerung steckt schon in der Passivität gefühlshaften Erlebens. »Die Art, wie wir Lust und Unlust fühlen, ist immer bereits begründet in einer Richtung des Wollens. Mit dem in uns lebendigen Wollen hängt es zusammen, wie wir auf Verhältnisse, die uns berühren, in solchen Gefühlen antworten« (E 18 f.). Das Moment der Aktivität im Leben, der Lebenswille, wird von Herrmann vor das Lebensgefühl gestellt. Gehen Wille und Gefühl, Gespanntheit und Selbstgewißheit des Lebens auch nur miteinander vor sich, so ist doch die Willentlichkeit des Lebens noch hintergründiger im Leben verwurzelt als seine Empfindsamkeit.

Nun war die Frage gestellt: Kann die Selbstentfremdung des ästhetisch passiven Erlebens, die dort entstehende Lebensillusion, durchbrochen werden? Herrmann antwortet: Ja, wenn von dem Phänomen der Selbstbehauptung des Lebens qua Wille zu sich selbst ausgegangen wird. Diese Reflexion, die von der Aporie der Sinnlosigkeit und Leere des Lebens herkommt, hebt an mit der »Frage: was bist du selbst, was ist Zweck und Ziel deines Daseins?« (GA 231). Sie zu beantworten heißt das Chaos der Stimmungen zu durchbrechen durch sachliche Konzentration des Lebenswillens. »Der innere Reichtum einer Seele wird immer aus ihrer eigenen Erregung gewonnen. Dann bleibt aber ein Mensch notwendig arm und leer, wenn er sich nicht darum bemüht, sich in dem, was er durch sich selbst sein will, zusammenzufassen und fremden Einflüssen gegenüber zu behaupten« (RF 122). Gerade das soll durch sachliche Konzentration geleistet werden. »Wer den gesunden Lebensdrang nicht in sich begraben lassen will, greift daher unwillkürlich zu dem einfachsten Mittel innerer Sammlung. Er nimmt sich etwas vor, woran er sein Leben setzen will« (ebd.). Dadurch kommt der Mensch aus der mit den Stimmungen immer gegebenen ständigen Selbstbeobachtung heraus: »Man wird nicht dadurch innerlich lebendig, daß man sich selbst beobachtet und überhaupt an sich denkt, sondern im Gegenteil, in der Hingabe an eine ernste Sache, das heißt aber für jeden Einzelnen: in dem stetigen Handeln für ein selbstgestecktes Ziel« (ebd.). Dadurch kommt eine Selbst-Ständigkeit in das Leben, die dem Fluß augenblicklich wechselnder Stimmungen überlegen ist. »Indem wir etwas zum Zweck unseres Wollens machen, drängen wir Ansprüche des Gefühls, die auf andere Möglichkeiten des Wollens hinweisen, zurück« (E 19). Diese tätige Hinwendung zum sachlichen Ziel entfremdet den Menschen nicht sich selbst, sondern bringt ihn gerade zu sich. »Der Mensch findet sich selbst, indem er in der Hingabe an einen

Zweck bestimmte Gefühle und Triebe von der Willensbestimmung ausschließt« (E 20). »In der Selbstvergessenheit eines auf ein einziges Ziel gerichteten Wirkens hat der Mensch ein Selbst« (RF 122).

Diese Haltung ist nicht etwa in das Belieben des Menschen gestellt. Sie ist nicht nur eine Art Heilmittel gegen den Relativismus und die Resignation der Stimmungen, auf das man auch verzichten könnte. Auf Bindungen an Ziele verzichten, heißt verkennen, daß willentliche Tat dem Leben von jeher eigen ist. So ist der sinnlose Lebenszerfall bis hin zur Verzweiflung unvermeidlich, wenn auf den tätigen Willen verzichtet wird. »Die Vorstellung eines eigenen Lebens waltet auch in dem sittlichen Willen. Sie wird gerade dann mit unserm Lebensblut erfüllt, wenn wir in dem Dienst an einer Sache uns selbst vergessen. ... Es gibt nur ein Mittel, das Bewußtsein eines eigenen Lebens in uns zu entkräften. Wir wenden es an, wenn wir, anstatt unsere Kräfte in der Arbeit für ein selbstgewähltes Ziel zu sammeln und zu opfern, absichtlich an uns selbst denken und in der Sorge für uns unsere Existenz zersplittern. Dann ist das Bewußtsein eines eigenen Lebens oder eines Selbst notwendig kraftlos, weil es durch die eigene Haltung beständig widerlegt wird. Es erlischt niemals ganz, solange wir als Menschen leben. Aber je kraftloser es wird, desto weniger kann in ihm der wirkliche Inhalt eines menschlichen Lebens aufquellen. Die Erlebnisse, in denen wir unsere Beziehungen zu der unendlichen Wirklichkeit, in die unsere Existenz verflochten ist, zu unserm Eigentum machen, erklingen immer seltener in einer Seele, die nicht in Wahrheit sein will, was sie doch beständig zu sein behauptet, ein selbständiges Wesen. Schließlich bleibt als letzte Spur eines Selbst doch noch das sinnliche Entbehren und Genießen und das Gefühl der Un-erträglichkeit eines Menschenlebens, das keinen andern Inhalt gewinnen konnte« (ZThK 1908, 229 f.).

Der Gedanke der Ständigkeit des Willenszieles muß aber noch weiter durchdacht werden. Wechseln nicht auch die Willensziele? Zerfällt nicht dadurch wieder das Leben als innere Einheit? Die Frage nach dem Willensziel muß genauer gestellt werden. Welches von ihnen erfüllt die Forderung der Ständigkeit, die dem Leben die Einheit des Selbst gibt? »Unser Wollen muß nicht nur in einem Moment, sondern in der Reihenfolge der Lebensmomente einheitlich sein, wenn wir darin uns selbst behaupten sollen« (E 21). So wiederholt sich die Frage, wie dem Wechsel zu entkommen sei, innerhalb der ethischen Weltbewältigung. Herrmann reflektiert daher auf das dauernde Ziel, das dem Leben Selbst-Ständigkeit gibt. »Vor der Auflösung unseres inneren Lebens kann uns nur eines schützen. Wir müssen uns einer Richtung unseres Wollens bewußt sein können, die von allem Wechsel unserer Umgebung unberührt bleibt« (ebd.). Wo ist diese Richtung und ihr Ziel?

Herrmann widerlegt, daß der Inhalt des Wollens im Bereich der Welt zu suchen sei. Der hedonistische Grundsatz z. B., Ziel und Inhalt

des Lebens sei die Lust, erledigt sich von selbst. Darin liegt überhaupt kein eigentliches Ziel vor. Die Lust ist wesentlich gefühlsmäßig bestimmt, sie fluktuiert je nach dem, woran sie entsteht. Sie schlägt zudem ständig in ihr Gegenteil um. Die willentliche Selbstbehauptung gelangt über ein mannigfaches Getriebenwerden nicht hinaus; die Einheit des Lebens zerfällt durch die Diskontinuität der Lebensinhalte (E 25 f.). Nicht viel anders steht es mit den Lebensgütern, als da sind »Gesundheit, hohes Einkommen und Anerkennung in der Gesellschaft« (E 26). Letztlich verhelfen sie nicht zum Leben selbst, obwohl sie es ungeheuer steigern, bereichern und lebenswert machen können. »Ein Mensch, dessen Streben in solcher Arbeit aufgeht, erwirbt zwar Lebensmittel, aber er verliert sein Leben an die Lebensmittel. . . . Er kommt über die Ansammlung von Dingen nicht hinaus, die ihm dazu verhelfen sollen« (E 27). Den dritten, wichtigsten Versuch, den Lebensinhalt zu formulieren, haben wir schon kennengelernt. Es handelt sich um den ethischen Ansatz der Romantiker und den damit eng verwandten bestimmter Richtungen der Lebensphilosophie. Hier setzt sich Herrmann unmittelbar mit seinen Zeitgenossen auseinander. Typisch für die Formulierung des Lebensinhaltes ist, daß er gar nicht bestimmt wird. Das Leben kommt zu seinem Inhalt, indem es entfaltet, gesteigert, überhöht wird. Herrmann sieht in diesem Ansatz ein Wiederaufgreifen der aristotelischen Ethik, nämlich darin, daß »moderne Schriftsteller, die in der Meinung, damit ein neues Prinzip der Sittlichkeit zu vertreten, den uralten Gedanken verkündigen, das höchste Ziel eines jeden Menschen sei das kraftvolle Ausleben seiner individuellen Natur« (E 27 f.). Einen Zusammenhang dieser lebensphilosophischen Ethik mit der Romantik behauptet Herrmann, wenn von offenbar denselben Schriftstellern, aber in etwas anderer Wendung der Parole des Auslebens, gesagt wird, daß sie »in Wahrheit von der Weisheit der Romantiker zehren, daß das freie Spiel eines sorglosen Genießens Sittlichkeit sei« (E 60)²⁸.

Nun zeigt sich, daß Herrmann zunächst, weil er den Ansatz dieser Ethik beim Lebenswillen teilt, dem Gedanken des Auslebens als gesunder Reaktion gegen eine mögliche Selbstentfremdung des Menschen, begrenzte Anerkennung zollt. »Die Verbreitung dieses Gedankens in der Gegenwart ist insofern erfreulich, als er eine Reaktion gegen eine ungeheuerliche Verbildung der christlichen Sittlichkeit darstellt«²⁹. Wenn trotzige Unterwerfung unter Unverständenes als Kraft angesehen wird, und die daraus entstehende innere Haltlosigkeit als verdienstlich, so kann die dagegen sich auflehrende gesunde Regung sich gerade in die Vorstellung verirren, das Höchste für den einzelnen Menschen sei, den Trieben seiner indivi-

²⁸ Leider nennt Herrmann in dieser für uns so interessanten Polemik keine Namen. Das tut Herrmann überhaupt selten. Seine Gegner werden von ihm als Fälle einer Richtung genommen.

²⁹ Meint Herrmann Nietzsches Protest gegen die christliche Moral?

duellen Natur nachzuleben« (E 28). Aber Herrmann bezweifelt, daß das in solchen »Moralpredigten im großen Stil«³⁰ propagierte Ausleben dem Leben Inhalt gibt. Kann der Mensch den ganzen Reichtum der Welt gerade in den Dienst der Steigerung seines einen Lebens stellen? Unmöglich; »um frei aus sich heraus leben zu können, müßte der Mensch ein freier Herr der Verhältnisse sein, unter deren Druck er steht« (ebd.). Herrmann sieht also realistisch den Titanismus der Lebenssteigerung an den durch die Welt gezogenen Grenzen zerbrechen.

Warum scheitern die drei genannten Versuche? Herrmann antwortet: In all diesen Lebensversuchen ist der Lebenswille hoffnungslos in der Immanenz des Lebens und seiner Welt befangen. Das Leben sucht sich seine Selbst-Ständigkeit aus seinen Möglichkeiten zu geben. Dabei verfällt es derselben Aporie wie im ästhetischen Welterleben. Das Leben wird sich fremder, je mehr es sich nach Inhalten ausstreckt; die Lebensinhalte füllen das Leben, aber sie überwältigen es. Alle weltimmanenten Inhalte zersplittern letztlich das Leben, anstatt ihm Selbst-Ständigkeit zu geben. »Die Mittel zum Leben werden unablässig gemehrt; aber das Lebendige selbst, das genährt werden soll, hat an Kraft verloren und sieht sich außerstande, die neuen Verhältnisse zu beherrschen« (GA 297). Die tätige Steigerung des Lebens verwandelt sich also ins Gegenteil, in das Getriebenwerden von den Dingen. Der Wille ist hier im Grunde Trieb, und er wird umgekehrt von seinen Inhalten getrieben. Damit geht er seines Wesens verlustig, Tat zu sein, die in sich selbst gründet, die Ausdruck der herrscherlichen Selbst-Ständigkeit des Lebens gegenüber seiner Welt ist. »Sobald wir uns sagen müssen, daß in einem bestimmten Fall das Wollen nicht in dieser Weise aus unserem eigenen Bewußtsein geboren ist, sondern als die Fortsetzung einer außer uns liegenden Bewegung oder als die Wirkung einer Ursache anzusehen ist, die wir von uns selbst unterscheiden, so hören wir auch auf, von unserem eigenen Wollen zu reden. Wir reden dann vielmehr davon, daß wir dazu fortgerissen waren, bei einem Vorgang mitzuwirken, den wir selbst gar nicht wollten« (E 18). Also hält Herrmann am Lebenswillen als der Grundsicht des Menschseins fest. Aber welthafte Inhalte bringen offenbar, analog den Stimmungen, nur ein leeres Getriebenwerden des Willens hervor, der doch etwas anderes eigentlich will, nämlich durch seine Tat Leben gewinnen, das unabhängig und selbständig ist. »In dem Wollen muß also unverhüllt zum Ausdruck kommen, daß der Mensch darin sich selbst behauptet. Aber das ist fraglich, ob wir dieser Tendenz am besten dienen, wenn wir die Vorstellung von dem, was uns tatsächlich am besten gefällt, zu entwickeln suchen« (E 23). Das ist das Dilemma der lebensphilosophischen Ethik, wie Herrmann sie vor Augen hat. Nicht den richtigen Ansatz der

³⁰ Herrmann zitiert diese Bezeichnung; wen er meint, habe ich nicht feststellen können.

Ethik beim sittlichen Grundphänomen im Leben, der Gespanntheit im Wollen, will Herrmann beseitigen. Wohl aber führt er die Behauptung ad absurdum, daß die Triebhaftigkeit des Lebens mehr sei als Betrug seiner selbst und ein hoffnungsloses Tun. Wird das Leben so verstanden, ist es schicksalhaft bestimmt. Das Untertauchen im Schicksal aber vernichtet die Selbständigkeit des Lebens. »Wenn der Mensch in dem Trachten nach Gütern, die er nicht in seiner Gewalt hat, gänzlich aufgeht, so liefert er sich selbst dem Schicksal aus. . . . Er verzichtet also überhaupt darauf, etwas Bestimmtes zu sein. Er gibt sich selbst auf« (E 28).

Mit Immanenz des Lebens können wir das wiedergeben, was Herrmann als *Natur* faßt. Die von ihm bekämpfte Ethik will das Leben nur »entwickeln«, »wie es von Natur ist« (E 12). Herrmann charakterisiert immer wieder das Leben, das durch die Stimmungen von der Welt her umgetrieben wird, als »natürliches Leben« (E passim). In die Ethik wird also der Leitbegriff der wissenschaftlichen Erkenntnis herübergenommen! Das hat den Sinn, die Absurdität des immanenten Lebensverständnisses genau zu verdeutlichen und die Notwendigkeit zu zeigen, daß das Leben sich überschreiten muß, wohin auch immer. — Wir sahen, daß der von der Erkenntnis konstituierte Begriff der Natur zwei Grundzüge einschließt. Erstens, alle Realität steht in einem umfassenden und zwar determinierten Zusammenhang. Zweitens, alle Realität muß als Gegenstand gedacht werden. Beide Grundzüge der Natur sind durch das immanente Verständnis des Lebens, seines aktiven und passiven Erlebens, in die erlebte Wirklichkeit eingedrungen. Die Selbstbehauptung des Lebens in den Stimmungen schlug um in die Selbstentfremdung, in der das Selbst zum Spielball seiner Gefühle wird. Die Selbstbehauptung des Lebens im Willen zur Lebenssteigerung schlug um in das haltlose Getriebenwerden durch die welthaften Inhalte. Auf beide Weisen ist das Leben zu einem psychischen Komplex, einem Bündel von Stimmungen und Trieben entartet. Es ist psychologisch objektivierbar geworden. Seine Erkenntnisunabhängigkeit als nichtgegenständliches Phänomen hat aufgehört. Daher spricht Herrmann mit Recht von »natürlichem Leben« und vom Willen als »Naturtrieb«. Daher kann er feststellen: »... Die Selbstbehauptung ist das Natürliche« (E 81). Zugleich aber treibt der Naturbegriff die Frage nach der Selbst-Ständigkeit des Lebens neu hervor. »... So muß uns doch das Bedenken kommen, ob wir nicht vielleicht gerade in dem, was der Naturtrieb uns freilich immer so begehren läßt, unsere tiefe Abhängigkeit von unserer Umgebung erfahren müssen. Und von wahrer Selbstbehauptung können wir doch nur sprechen, wenn wir in irgendeinem Maße uns von unserer Umgebung unabhängig machen. Das sind wir nur scheinbar, wenn unser Lebensgefühl sich in dem Genuß des Angenehmen steigert« (E 23). Das ist der Grundfehler der immanenten Lebensethik, daß sie den Lebensinhalt als Gegenstand in der Welt — d. h. gleichsam als Naturding — sucht, und durch seine Aneignung ins Leben

hinein dann auch das Leben als Stimmungs- und Triebkomplex vergegenständlicht. »Aber das ist fraglich, ob auch die wirklich unveränderliche Richtung unseres Wollens uns durch die Natur gegeben werden kann. Es wäre das dann der Fall, wenn man annehmen könnte, daß eine unveränderliche Art des Wollens uns durch einen Gegenstand begründet werden könnte, der uns am besten gefällt« (E 22). Da ist das Leben schon gegenständlich mißverstanden. Es ist also richtig, nach einem ständigen Sinn, Inhalt und Ziel des Lebens zu fragen. Aber diese können nicht weltimmanent, gegenständlich sein, ohne daß das Leben zum psychologisch-gegenständlichen Stimmungs- und Triebkomplex entartete. Kein gegenständlicher Lebensinhalt vermag dies zu verhindern. »Solange nur dies am Begriff des Sittlichen in Betracht gezogen wird, haben wir noch keinen Grund, in ihm eine Durchbrechung des natürlichen Lebens und nicht einfach seine Vollendung zu sehen« (ebd.).

Der Wille und sein Inhalt müssen neu verstanden werden, indem die Nichtobjektivierbarkeit des Lebens jetzt unverrückbar in der Ethik zugrundegelegt wird. »Es erscheint also von vornherein als ein Fehler, wenn man das Wollen, in dem der Mensch wirklich sich selbst behauptet, mit dem Drange des Naturtriebes gleichsetzt, der einfach so, wie er ist, hingenommen und erlebt wird« (E 24).

Gegenüber diesem Erleben kommt als entscheidende Instanz das Denken in Frage. »Dem wirklich selbständigen Wollen steht offenbar viel näher als der Naturtrieb das Denken, das sich über den Naturtrieb erhebt oder das ihn als etwas Gegebenes behandelt, über dessen Recht und Unrecht noch zu urteilen ist« (ebd.). So wird die Wahrheitsfrage aufgenommen. Ihre Voraussetzung ist der durch das Erleben verursachte Zerfall des Lebens. Durch die Wahrheitsfrage wird er nun beim Namen genannt und verschärft. »Nichts scheint uns in seiner Wirklichkeit anschaulicher oder innerlich näher, als das so erfaßte eigene Leben. So bleibt es mit uns allen, solange wir einfach von der Gewalt unseres Selbstgefühls hingenommen sind. Aber diese Gewalt wird in jedem gebrochen, wenn ihm die Wahrheit der sittlichen Forderung aufgeht. Denn das bedeutet ohne weiteres für jeden die Erkenntnis, daß er auf dem Weg zu rechtem Leben nur dann sein, oder ein gutes Gewissen nur dann haben kann, wenn in seinem Verhalten Wahrheit ist. Wir werden dann von der Frage getroffen, ob die Vorstellung eigenen Lebens, die wir so besitzen und betätigen, wahr ist, ob nicht unser Selbstgefühl die Vortäuschung eines Selbst, also etwas Nichtiges ist. Wir werden doch nicht emporgetragen von einer Kraft, die unerschöpflich sein könnte, weil sie aus sich selbst quillt. Jeder wird einmal durch die Erkenntnis beunruhigt, daß ihm diese Fülle des wahrhaft Lebendigen fehlt ...« (GA 143 f.). Dann wird die Frage nach der Wahrheit auch so gestellt, daß durch sie die Lebensillusion nicht nur aufgewiesen, sondern auch aufgehoben wird. Die Wahrheit soll die Leere des Lebens mit dem wahren Inhalt der Selbst-Ständigkeit er-

füllen. »Wir müssen wahrhaftig sein wollen in dem Bewußtsein eines eigenen Lebens, durch das unsere individuelle Existenz begründet wird. Anstatt einfach dem Triebe der Selbstbehauptung zu folgen, müssen wir ihn in Zucht nehmen durch die Frage, wie wir allein in Wahrheit uns selbst finden und behaupten können« (GA 387 f.). Wieder geht es um die sachliche Konzentration. »Dazu bedarf es keiner schwierigen Denkopoperationen, sondern nur des guten Willens sich aus der Zerstreuung zu sammeln, was freilich dem innerlich zuchtlosen Menschen schwer genug fallen kann« (GA 388).

Darf denn über den wahren Lebensinhalt, wenn schon nicht durch »schwierige Denkopoperationen«, so doch durch das Denken geurteilt werden? (E 24; zit. S. 50). Das Leben darf doch um seiner Nichtgegenständlichkeit willen dem Denken nicht unterworfen werden. Das Denken müßte die die Selbst-Ständigkeit des Lebens begründende Wahrheit notwendig durch Abstraktion von der erlebten Wirklichkeit finden. Vom Fluß des zeitlichen Geschehens, dem Getriebenwerden des Lebenswillens von Stimmungen und welthaften Inhalten würde die gemeinte Wahrheit sich durch Überzeitlichkeit unterscheiden. Herrmann begeht diesen Weg der Begründung der Selbst-Ständigkeit trotzdem! Also den Weg der Erkenntnis. »Eine Sicherung vor dem Schein ist hier ... nur darin zu finden, daß der Wille der Selbstbehauptung in sich selbst wahrhaftig wird. Die Wahrhaftigkeit des Wollens besteht nun bekanntlich in der durch die eigene Erkenntnis des wollenden Bewußtseins gesetzten Unveränderlichkeit seines Ziels. Ein Wille, der sich bewußt ist, sein Objekt wieder aufgeben zu können, ist in sich selbst zwiespältig. Ein wahrhaftiges Wollen ist nur da, wo wir alles, was wir auf Zeit uns vornehmen, einem Willensakt einfügen, der ein ewiges Ziel hat« (RE 16, 593 f.). Die Ständigkeit des Lebenswillens kann offenbar nur als Unveränderlichkeit des Ewigen im Gegensatz zum Zeitlichen gedacht werden. Leben gewinnt Wahrheit nicht aus seiner »natürlich« vorgegebenen Wirklichkeit, sondern durch Hinausgehen über diese, so hieß es. Diese Wahrheit kann anscheinend nur unter der Kategorie des Ewigen ausgesagt werden, sie fällt in den Bereich der Erkenntnis. »Der bewußte Wille oder das wollende Bewußtsein wird dadurch wahrhaftig, daß es sich ein Ziel setzt, dessen ewiges Recht es einsieht. Seine eigene Existenz kann der Wille nicht als ein ewig Berechtigtes denken. Es wird ihm also, damit er in Wahrheit sich selbst behaupte, zugemutet, von sich selbst abzusehen und seine Gedanken auf etwas anderes zu konzentrieren, auf das ewige Ziel, das er selbst als solches erfaßt« (ebd. 594). Das Nachdenken über den Inhalt des Lebenswillens führt also in den Kontrast des Zeitlich-Relativen zum Ewig-Allgemeinen. Die Selbst-Ständigkeit des Lebens muß offenbar im Allgemeinen gesucht werden, weil sie in der bisher aufgewiesenen Relation von Selbst und Welt in der erlebten Wirklichkeit immer relativ, zeitlich, diskontinuierlich ist. Die Selbst-Ständig-

keit des Lebenswillens scheint nur als allgemeine Wahrheit gefaßt werden zu können. Sie scheint aus dem Horizont der erlebten Wirklichkeit herauszufallen. Wenn aber Wahrheit mit Selbst-Ständigkeit des Lebens zusammenfällt, so gehört die Wahrheit doch in den Horizont des Lebenswillens. Sie muß also erlebt werden können. Gerade die dem triebhaften Lebenswillen transzendente Wahrheit seiner selbst — Selbst-Ständigkeit — ist nicht nur abstrakt zu denken, sondern gehört in den Zusammenhang der erlebbaren Wirklichkeit. Sie wird — wie auch immer — Erlebnis.

Diese Wahrheit, nicht abstrakt gedacht, sondern faktisch erlebt, soll der Lebensillusion die Lebensgewißheit entgegensetzen. Das ist das Problem. »Der von dieser Vorstellung erfüllte Mensch kann die innere Hingabe, die ihn in seiner Selbstbehauptung wahrhaftig macht, nur gegenüber einem Wirklichen vollbringen, das er nicht als ein Allgemeingültiges aus sich heraus erzeugen kann, sondern das er für sich allein erlebt« (CW 1907, 225). Jedoch, wo vollzieht sich die Einsetzung in die Wahrheit der Selbstbehauptung? Noch nicht im Denken allein. »Der noch so klar erfaßte Gedanke eines Wesens, dem er sich ganz hingeben soll, verschafft ihm die Wirklichkeit nicht, der er seine ganze Existenz mit der Zuversicht der Selbstbehauptung überläßt« (ebd.). Ein Zusammenfallen der gedachten Wahrheit des Lebens mit seiner erlebten Unwahrheit wird gesucht. Das erleben, heißt, die Wahrheit des Lebens, die, wenn nur gedacht, allgemein und zeitenthoben ist, als Inhalt des Lebens gewinnen. Das, was dieses dritte Erleben erreicht, erreichen ästhetische und ethische Lebenssteigerung und Weltbewältigung nicht. »In beiden Fällen vermissen wir das, was wir doch bei jedem Menschen voraussetzen wollen, die innere Sammlung, in der er die Wirklichkeit, der er unterliegt, zu seinem Besitz macht. Ein Wesen, das diese Wirklichkeit nur erleidet (= ästhetisch und gegenständlich-ethisch erlebt) und nicht erlebt, käme für uns als Mensch nicht in Betracht. Wir setzen ein solches Erleben voraus . . . (GA 384). Was für eine Wirklichkeit und was für ein Erleben auch gemeint ist, jedenfalls setzt es den Willen voraus, die ethisch zu fassende Intentionalität des Lebens. »Es ist doch wohl klar, daß wir nur dann wirklich etwas erleben können, wenn wir überhaupt ein eigenes Leben wollen (von H. gesp.). Es kann also in unserer Seele nur klingen, wenn in ihr dieser Wille sich spannt« (WG 28). Wird aber die Wirklichkeit, die dem Leben Wahrheit gibt, erlebt, so ist sie in der Zeit, in der Welt, sagt Herrmann. »Das Erlebnis ist mit dem, was in der Zeit geschieht, verflochten« (ThLZ 1912, 246). Wahrheit ist nicht gedachtes Abstraktum, sondern geschehendes Faktum.

Damit kommt die Reflexion über die Wahrheit des Lebenswillens an ihr Ende. »Auf jeden Fall wird die Ethik ihrer eigentlichen Aufgabe entfremdet, wenn sie auf eine Reflexion über das Sittliche hinausgeführt wird« (E 43). Die Reflexion über das sittliche Grundphänomen, die Ge-

spanntheit des Lebenswillens auf seine transzendente Wahrheit hin, findet diese Wahrheit nur als abstrakte Aufgabe: der Wille muß durch den ewigen Inhalt der Wahrheit zu sich selbst kommen. Dadurch rückt Herrmann von der lebensphilosophischen Ethik des ›Auslebens‹ ab, und nähert sich scheinbar der logischen Begründung des echten Lebenswillens in der denknotwendigen Wahrheit. So geht Cohen als Interpret der kantischen Ethik das Problem des Lebenswillens an. Die Wahrheit wird zur denknotwendigen Aufgabe für den Menschen, seinen Lebenswillen wahr zu machen. Cohen sucht die Wahrheit logisch zu erheben³¹. Dies ist nach Herrmann ein unmögliches Unterfangen³². Die Wahrheit, auf die der Lebenswille aus ist, kann dann nur abstrakt formuliert werden. Sie steht also jenseits der erlebten Wirklichkeit, in der der Lebenswille von jeher in seiner ästhetischen und ethischen Form des Erlebens tätig und leidend sich aufhält. Die Wahrheit aber muß, wenn sie den in der erlebten Wirklichkeit entarteten Lebenswillen zu sich selbst zurückbringen soll, an eben diesem Orte wirklich sein. Daher muß die Behauptung der logischen Möglichkeit der Wahrheit des Lebenswillens aufgegeben werden. »... Eine vollkommene ethische Konstruktion des Lebens ist eine Illusion, die uns über die demütigende Bindung des Menschlichen an das Tierische hinwegtäuschen möchte« (E 180). Damit will Herrmann sagen, daß eben dort, wo die Selbstentfremdung des Menschen sich ereignet, nämlich in der Überwältigung durch die ästhetisch-ethisch erlebte Wirklichkeit, auch die Wahrwerdung der Selbst-Ständigkeit stattfindet, durch ein spezifisches Erleben. Danach als nach dem Ereignis der Wahrheit anstatt bloß nach der logischen Möglichkeit muß gefragt werden. »Wir dürfen überhaupt nicht nach der Möglichkeit des Sittlichen fragen, sondern müssen uns darauf besinnen, ob wir nicht tatsächlich das in uns bemerken, wodurch unser Wollen sich der Art des natürlichen Lebens widersetzt« (E 36 f.). Wo ist dieses Faktum?

7. Geschichte und Erlebnis

a) Gemeinschaft und Geschichte

Der selbstverständliche Satz: »Der einzelne Mensch existiert nur als ein Glied menschlicher Gemeinschaft« (E 32), wird für Herrmann zu einem völlig neuen Horizont der Betrachtung, in den die ethische Reflexion über die Wahrheit des Lebenswillens eingebettet wird. »Die ersten Regungen der sittlichen Erkenntnis entstehen ... nicht in dem vereinzelt und verlassenem, sondern in dem von menschlicher Gemeinschaft umfungenen Menschen« (RE 16, 594). Wir erhalten damit den Hinweis auf eine Wirklichkeitsbeziehung, die offenbar vom ästhetisch-

³¹ Cohen, Ethik, 405.428 f.

³² Worin Herrmann den Sinn der formalen Ethik Kants sieht, wird sich später zeigen, vgl. S. 64—68.

ethischen Erleben verschieden ist und eine neue Dimension der Wirklichkeit eröffnet. Es ist die Dimension der Gemeinschaft, der Begegnung von Menschen. Diese Begegnung nun ist das »Erlebnis ..., was in der Zeit geschieht« (ThLZ 1912, 246). Herrmann faßt diese Dimension menschlicher Gemeinschaft als *Geschichte*. Gemeinschaft schließt Geschichte ein. »Das menschliche Individuum ist wirklich in seinen von ihm selbst durchlebten und innerlich verarbeiteten Beziehungen zur menschlichen Gemeinschaft oder in der Geschichte. ... Aus dem geschichtlichen Leben oder aus der Gemeinschaft geht der einzelne Mensch hervor« (KdG 144 f.). Die Vereinzelung des Menschen ist jetzt als der Ansatz entlarvt, der nie aus sich herausführt. Der Einzelne wird von der Immanenz seines Daseins nie erlöst, wenschon sein Wille intentional auf Selbständigkeit aus ist. Der Einzelne findet immer nur, was er schon war, bleibt in seiner »Natur« befangen, bleibt der Getriebene. Hier entfaltet die Geschichte ihre Bedeutung für die Entdeckung der Selbständigkeit des Lebens innerhalb der Wirklichkeit. Herrmann zieht dadurch eine Grenze zur philosophischen Bemühung, die Wahrheit des Lebenswillens im Allgemeinen zu begründen. Diese Reflexion überspringt den Raum des Lebens und Leidens des Menschen unter der Wirklichkeit. Herrmann weist diese Reflexion damit ab, daß er auf die Geschichte verweist. »Um die Bedeutung, die bestimmte geschichtliche Vorgänge für die Lösung der Frage (wie der Lebenswille zur Wahrheit kommt) beanspruchen, kümmern sich die Philosophen nicht. Aber es ist doch wohl ein Mangel, wenn die Ethik nicht von der Geschichte lernen will, in der sich die lebendige Sittlichkeit emporkämpft« (E 31).

Die Wahrheit des Lebenswillens begegnet in der Wirklichkeit durch die Gemeinschaft. Das heißt für Herrmann, sie begegnet geschichtlich. Diesen Vorgang aber kann man nur wahrnehmen und beschreiben. »Wir können darüber nur das sagen, was uns die Besinnung auf unser Leben in der Geschichte vergegenwärtigt« (ZThK 1906, 219). Reflektiert, durchdacht werden kann hier nur etwas, was zunächst als geschichtliches Phänomen gegeben ist, als Faktum, Vorgang. Es gilt das Wesen geschichtlicher Begegnung zu erhellen, um von dort aus die Wahrheit des Lebens zu finden. Herrmann verfährt also methodisch anders als die philosophische Ethik. Er deduziert die Wahrheit des Lebenswillens nicht wie die Ethiker, denen er sich gegenüber sieht, prinzipiell aus der Struktur des Lebenswillens, zumindest nicht des vereinzelt, mit sich und seiner Welt allein gelassenen Menschen. »Sie pochen auf ihre leichtverständliche Theorie über das Sittliche. Wir dagegen erwecken die Erinnerung an ein Faktum, das freilich höchst wunderbar ist, woran aber doch jeder ehrliche Mensch die eigentümliche Art und Kraft der sittlichen Gedanken verstehen lernt« (GA 411). Herrmann verfährt also phänomenologisch. Er deckt die Dimension der Geschichte auf. Diesen Vorgang gilt es zu klären. »Es kommt vor allem darauf an, ob wir uns ein sitt-

liches Verhalten als ein uns zweifellos gegebenes Faktum des geschichtlichen Lebens, an dem wir selbst teilnehmen, vergegenwärtigen können« (E 43 f.). Wenn das der Fall ist, so führt die Analyse dieses Vorgangs auch zum Verständnis der Wahrheit des Lebenswillens. »... Damit ist uns der Weg gewiesen, sie wissenschaftlich zu vertreten. Wir müssen einfach die Besinnung auf die Art, wie sich solche Überzeugung (von der Wahrheit des Lebens) selbst in uns behauptet, möglichst sorgfältig durchführen. ... So werden aus dem einfachsten Anschauungsmaterial, das jedem in menschlicher Gemeinschaft erzogenen Menschen gegenwärtig ist, die Gedanken gewonnen, die dem Einzelnen seinen Weg zeigen können ...« (E 44).

b) Ethik als Philosophie der Geschichte

Damit wird die Ethik in den Horizont der Analyse des Phänomens der Geschichte gestellt. Ethik wird identisch mit Geschichtsphilosophie. Das Bewußtsein, damit einen neuen Ansatz für die Ethik zu entwerfen, kommt auch darin zum Ausdruck, daß Herrmann sich auf den Tübinger Politiker und Philosophen Gustav Rümelin als einzigen Vorgänger für die grundlegende Bedeutung der Geschichte zum Verständnis der Wahrheit menschlichen Daseins beruft. Dem Verständnis der fundamentalen Bedeutung der Geschichte für den Menschen »genützt«, meint Herrmann, »wäre schon dadurch, wenn der schon von Rümelin geäußerte, aber auch von mir vertretene Gedanke erläutert wäre, daß die Ethik die Philosophie der Geschichte ist« (CW 1918, 291 f.)³³. Herrmann will mit dieser Definition sagen, daß die Ethik, die vom Leben ausgeht, zunächst Analyse des Grundphänomens der Geschichte zu sein hat, im Gegensatz zum Verständnis der Ethik als logischer Durchdringung der Struktur des psychischen Komplexes von Stimmungen und Trieben des Einzelmenschen. »Enthält diese Geschichte, in der wir uns die Aufgabe unseres eigenen Lebens stellen, nichts, was wir von der Natur unterscheiden müssen, so stoßen wir auch nicht auf Gedanken, in denen unser Wollen eine von dem natürlichen Leben unterschiedene Richtung gewinnt. Dann können wir zwar zu einer Psychologie kommen, die die allgemeinen Formen des geistigen Lebens beschreibt, das sich bei

³³ Vgl. WG 26. Gelegentlich setzt Herrmann Ethik auch mit Geisteswissenschaft gleich (WG 10). — Rümelin setzt Schleiermachers Verständnis der Ethik voraus, der zuerst Ethik und Geschichtsphilosophie terminologisch und sachlich verbunden hat: »Die Ethik, als Darstellung des Zusammenseins der Vernunft mit der Natur, ist die Wissenschaft der Geschichte« (Grundriß der philosophischen Ethik, ed. Twesten, 1841, 63); vgl. Rümelin, Reden und Aufsätze, Freiburg u. Tübingen 1881, II 144 f. Aber Rümelin erreicht die Tiefe des Herrmannschen Geschichtsverständnisses nicht. Er steht mit seiner Auffassung, daß die Geschichte »aus dem Seinsollenden zu verstehen« sei (ebd. 147 f.), Cohen näher als Herrmann. In der Berufung auf Rümelin erscheint also eher das Selbstmißverständnis Herrmanns bezüglich seines Geschichts-begriffes, auf das wir S. 69 ff. eingehen.

allen Menschen vorfindet, aber nicht zu einer Ethik, die in einer besonderen Lebensrichtung etwas darstellt, was sich in der Geschichte durchsetzen will« (E 9). Indem Herrmann vom Phänomen der Gemeinschaft als einer nichtgegenständlichen, logisch unbegründbaren Wirklichkeit ausgeht, kann er gerade die Stellung der logischen Erkenntnis deutlich machen. Sie folgt dem Phänomen, sie ist Nach-Denken. Die Wahrheit des Lebens wird zuerst als sich verwirklichende, geschichtliche, zeitliche Tatsache wahrgenommen, dann als notwendige Wahrheit begründet. Die logische Erkenntnis der Wahrheit folgt also der erlebten Verwirklichung der Wahrheit. Hier liegt die Differenz zu den Marburger Neukantianern. »Von Cohen und Natorp unterscheidet mich . . . die Notwendigkeit, die sittlichen Gedanken erst als solche festzustellen, bevor die Frage nach ihrer Wahrheit behandelt werden kann« (E 11). Aber auch aufweisbar werden die »Gedanken« nur durch die Betrachtung geschichtlicher Gemeinschaft. »Die sittlichen Gedanken bedürfen, um verständlich zu werden, der Anschauung eines Vorganges, der durch ihre Macht gestaltet wird« (GA 412). Aufs ganze gesehen beabsichtigt Herrmann, sich der Wirklichkeit der Geschichte phänomenologisch, ohne jeden Rückgriff auf eine allgemeine, vorgegebene, »natürliche« Struktur des Menschseins zu nähern³⁴. »Cohen und Natorp . . . wollen sich den sittlichen Gedanken doch wieder auf dem Wege einer schwer faßbaren psychologischen Erörterung nähern³⁵. Neben solchen Arbeiten scheint mir eine Ethik Platz zu haben, in der die Geschichte als die gewollte Wirklichkeit des Menschlichen von der Natur als der nachweisbaren Wirklichkeit der Dinge³⁶ unterschieden und diese Unterscheidung zum Fundament gemacht wird« (E 11). Für Herrmann ist also die Geschichte, verstanden als menschliche Gemeinschaft, der Horizont des Lebenswillens. Der Mensch ist ein geschichtliches Wesen. Der Mensch hat die unerkennbare Wirklichkeit seines Lebenswillens in der Geschichte, vielleicht sogar: als Geschichte.

Wenn die Ethik zunächst Phänomenologie der Geschichte ist, so hat das methodisch zur Folge, daß sie den Horizont des Lebens nicht von außen erkennt, sondern von innen klärt. »Ihre Methode ist nicht die Er-

³⁴ Diltheys Ethik ist ein Musterbeispiel der von Herrmann bekämpften Methode der Ethik. Dilthey gelangt von der systematischen Durchklärung des psychischen Triebbündels zu den höheren Bestimmungen des Willens, und von dort aus, der Analyse des psychologischen Struktur des Einzelnen, erst zum Menschen in der Gemeinschaft (Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, Halle/S. 1923, 90 f. Wieder abgedruckt im Vorwort von Herman Nohl zu Diltheys »System der Ethik«, Gesammelte Schriften X 9 f.). Dort, wohin Dilthey erst in einem zweiten Schritt gelangt, hebt bei Herrmann die Ethik an. Sie kann daher der Psychologie entraten. Der in unserer Arbeit jetzt folgende Satz wäre also auch gegen Dilthey gültig.

³⁵ Cohen, Ethik, 603.

³⁶ Das heißt hier auch: der allgemeinen psychologischen Struktur des Menschen.

klärung des Objekts, aus den Zusammenhängen mit seiner Umgebung, sondern das einfache geschichtliche Verständnis ihres Gegenstandes« (E 9). Solches Verstehen wird nicht von einem Menschen vollzogen, der selbst außerhalb der Geschichte steht. Vielmehr besteht es darin, sein eigenes Umfängenwerden von Geschichte darzustellen. Die Ethik ist nicht subjektive Auslegung einer auch objektiven Wirklichkeit, sondern sie ist im Gegenteil ausschließlich Selbstdarstellung des geschichtlichen Horizontes, in dem der Darstellende lebt. »Niemand wird bestreiten können, daß die Geschichte eine solche Wirklichkeit nur für den sein kann, der sie in großem oder in kleinstem Kreise miterzeugt als ein in sittlichem Ernst lebendiger Mensch« (RVB 7). Ethik als Philosophie der Geschichte hat also mit Wissenschaft nichts zu tun. Sie richtet sich ja auf einen Vorgang, den ich vom Grunde meines Menschseins her selber vollziehe. Die Geschichte als der Horizont des Lebens ist so wenig objektivierbar wie das Leben selbst. Leben und Geschichte sind transzendente Wirklichkeiten, an denen der Mensch nur partizipieren, von denen er sich aber nicht distanzieren kann. Darum grenzt Herrmann die Ethik als »Philosophie der Geschichte« von der logischen Begründung dieser Wirklichkeit ab. »Die erste Aufgabe der Ethik ist also die Klärung des Bewußtseins über eine eigentümliche Lebensrichtung, die wir selbst in besonderen Erfahrungen gewonnen haben und in der wir mit andern als in wahrhaft menschlichem Leben verbunden sein wollen. Ihr Erkenntnis-mittel ist dabei die einfache Besinnung auf den Inhalt des Vorgangs, worin wir unsern Verkehr mit andern Menschen zu einer Geschichte gestalten« (E 9). Herrmann sieht den methodischen Zugang zur Geschichte ebenso wie zum Leben in der vom beteiligten Menschen selbst mitzuvollziehenden Besinnung, nicht in der Erkenntnis aus Distanz.

c) Die Intentionalität des Lebens als das Urphänomen der Geschichte

Im Verständnis der Geschichte geht Herrmann vom Lebenswillen, wofür wir auch sagen können: von der inneren Gespanntheit des Lebens, seiner Intentionalität, aus. Hinter das ursprünglich im Leben verwurzelte sittliche Grundphänomen, die auf Selbst-Ständigkeit gerichtete Spannung des Lebens, kann nicht zurückgegangen werden. Auch die Geschichte hat keinen anderen Grund als die irrationale und unableitbare Selbst-Ständigkeit, in der das Leben sich haben will. »Lebt in dem Sittlichen eine eigentümliche Spannung des Wollens, die dem sittlich indifferenten und dem widersittlichen Verhalten fehlt, so kann man das Sittliche nur darstellen als ein geschichtliches Faktum, d. h. als eine Tatsache, die sich auf nichts weiter zurückführen läßt, als auf die geistige Regung bestimmter Menschen« (ThLZ 1902, 410). Die Grundsicht des Menschseins ist also zugleich die der Geschichte; beiden gemeinsam ist die Unableitbarkeit und Einzigkeit des Zufälligen. Daß Menschen auf Selbst-Ständigkeit ihres

Lebens aus sind, setzt die Geschichte in Gang. »Die geschichtliche Wirklichkeit wird also als innere Selbstständigkeit gedacht. . . . Die geschichtliche Wirklichkeit kann bloß als Tat eines selbständigen Willens begriffen werden« (RH 48.49). Geschichtlichkeit ist also dem Menschsein ursprünglich verbunden; sie tritt nicht als etwas zweites zum Lebenswillen hinzu, sondern ist geradezu identisch mit dem Menschsein.

Herrmann vermag daher zu zeigen, daß der Einzelne und die Gemeinschaft gleichursprünglich die Geschichte konstituieren. Intentionalität des Lebenswillens heißt, daß der Mensch sich wirklich überschreitet zu einem andern hin, das außer ihm ist. Der Mensch gewinnt sein Selbst nicht durch sich selbst, in unablässiger Lebenssteigerung, sondern er begegnet seiner Selbst-Ständigkeit, seinem Selbst außer sich, ihm gegenüber, so, daß er von ihm getroffen wird. Herrmann weist darauf hin, daß es das Selbst außer mir einfach so gibt, daß der Mensch seinen Lebenswillen nie allein hat, obwohl dies dem Vereinzelten das Nächstliegende zu sein scheint. Er findet sich gegenüber im Mitmenschen den Lebenswillen auch. Auch abgesehen von der Frage, ob diese Tatsache vielleicht Bedeutung hat für die Wahrheit des Lebens, ist dies ein Faktum, welches zeigt, daß die Selbstständigkeit als Grund der Geschichte Mensch und Mitmensch gemeinsam ist. »Das uns allen am nächsten liegende ist ein soziales Faktum von der höchsten Bedeutung. Jeder macht die Selbstständigkeit seines inneren Lebens oder seines Wollens in der Praxis geltend, im Verkehr mit anderen Menschen« (WG 12). Indem dies gesehen wird, ist erst der Sinn der Intentionalität des Lebenswillens verstanden. Die gesuchte und erhoffte Selbstständigkeit, im Gegensatz zu der Befangenheit des Menschen in sich, ist der Andere, der Mitmensch. Die Geschichte durch die Intentionalität des Lebenswillens begreifen, heißt sie als Miteinander von Menschen begreifen. Das Intentum des Lebenswillens ist der Mitmensch. Der vereinzelte Lebenswille ist in der Immanenz, d. h. bei Herrmann: in seiner »Natur« befangen. Der Lebenswille wird aber als gemeinsamer erfahren. Und dies heißt für Herrmann: Es muß statt von Natur von Geschichte geredet werden. »Ein eigenes Leben oder ein Selbst setzen wir bei a n d e r n voraus und gewinnen damit die Anschauung einer von der Natur unterschiedenen Geschichte« (GA 384). Wenn der Lebenswille in der Tat nur als ein sich überschreitender zu verstehen ist, so sind Lebendigkeit und In-Geschichte-Sein gleichursprünglich. Die Intentionalität des Lebenswillens ist bei jedem Menschen auf das gleiche Wesen des Anderen angelegt. Sie kommt zu ihrem Ziele, wenn der Andere entdeckt wird. So wird aus ineinandergreifender Intentionalität, aus Selbstständigkeit — Gemeinschaft, aus Natur — Geschichte, Entdeckung nichtgegenständlicher Wirklichkeit auch über mein Leben hinaus. »Die Geschichte als eine von der Natur unterschiedene Wirklichkeit steigt vor uns auf, wenn wir in dem Menschen etwas sehen, was niemals aus seinen Zusammenhängen mit anderen Dingen erklärt werden kann. Wir selbst sagen

uns, daß wir verantwortlich sind für das, was wir tun und sind. Schließlich erfassen wir eine eigene Lebensaufgabe und suchen dann auch in andern dasselbe zu entdecken und zu fördern. Das Zusammenleben von Menschen, die so voneinander denken, ist die Geschichte« (RdE 7). Herrmann spricht hier von den menschlichen Bindungen in ihrer Bedeutung für das menschliche Leben. Er unterscheidet diese Bindungen, in denen der Mensch dem Anderen begegnet, von der Art, wie das Leben in ästhetischem und ethischem Erleben sich steigert. Der Unterschied liegt darin, daß in der Lebenssteigerung das Leben sich auslebt, aber auch verliert; es ist in seiner ›Natur‹ befangen. Ganz anders steht es in der Bindung des eigenen Lebens an das Leben eines anderen Menschen. Hier ist ein neuer Bereich erschlossen; hier »wird ein Mensch seinem eigentlichen Lebensbereich, der Geschichte, eingegliedert. . . . Es ist das der Moment, in welchem ein Mensch aufhört, allein zu sein, worin er also ein anderes Wesen als ihm völlig zugehörig durch seine Tat und durch sein Erleben mit sich verbindet. Wenn wir einen Freund finden, oder gar einen Erzieher, einen Stärkeren, der uns emporhebt, so leuchtet uns darin das Eine auf, was wir ohne weiteres von aller Natur unterscheiden. Wir befinden uns dann also in einem geistigen Verhalten, das etwas ganz Anderes ist als Naturerkennen, und auch etwas ganz Anderes, als sittliches Wollen für sich allein« (ZThK 1911, 12). Diesen Vorgang, in dem im Anderen das Selbst erfahren wird, faßt Herrmann als das Wesen der Geschichte, und diesen Vorgang nennt er die »Teilnahme an ihrem Urphänomen« (ebd. 13). »... Daß das Selbst erlebt wird, ist die Tatsache, die von dem Standpunkt der Geschichte aus als ihr eigenes Urphänomen angesehen wird« (GA 385)³⁷.

Die Wirklichkeit der Geschichte gehört in den Bereich der erlebten Wirklichkeit. Aber diese sieht jetzt anders aus. Die Wirklichkeit, die ästhetisch und ethisch als Immanenz erlebt wird, entfremdet den Einzelnen von sich selbst, läßt ihn als Getriebenen mit sich allein, wird zur zweiten Natur. Nun aber ist innerhalb der erlebten Wirklichkeit die Geschichte entdeckt, eine nichtgegenständliche Dimension der erlebbaren Wirklichkeit. »In dieser individuell erlebten und dadurch belebten Welt vollzieht sich die Geschichte« (CW 1907, 58), und zwar dann, wenn der Mensch es nicht mit beliebigen welthaften Gütern und Aufgaben (Sachen) zu tun hat, sondern mit dem Menschen. »... Der wesentliche Gehalt der Geschichte wird nur von dem erfaßt, dem die Personen zu Offenbarungen werden, die er selbst erlebt« (CW 1918, 291). Im Anderen begegnet er wahrhaft einem Selbst, ja er begegnet möglicherweise der gesuchten Wahrheit seines Selbst. Menschen zu erleben ist so die unvergleichlich tiefste

³⁷ Im Hinblick auf diese Aussagen Herrmanns meinen wir, seine »Selbstdarstellung« des geschichtlichen Lebens mindestens als den Ansatz zu einer Phänomenologie der Geschichte betrachten zu können.

Bedeutung des Erlebens überhaupt. »Unser inneres Leben besteht in der Verarbeitung und Verwertung unserer Beziehungen zu der wirklichen Welt, vor allem zu anderen Menschen und zu dem geschichtlichen Zusammenhange, aus welchem unsere Existenz hervortritt« (V 229). Innerhalb der erlebbaren Wirklichkeit erschließt sich also ein transzendenter Bereich, das geschichtliche Zusammenleben. Leben begegnet hier unmittelbar Leben. Der Mensch erschließt sich eine lebendige Wirklichkeit. »Die innere Selbständigkeit des Lebendigen und das Vermögen, um sich herum Lebendes zu entdecken, gehören zusammen. Die Welt des Lebendigen, die Geschichte, öffnet sich allein dem, in welchem die Überwindung alles Toten beginnt« (RH 51). Aber damit ist auch das Umgekehrte verbunden. Der Mensch erlebt das Leben des Anderen ebenso als Wille, sich zu überschreiten, wie sein eigenes. »Die Geschichte als ein von der Natur unterschiedener Bereich, in dem die Freiheit verwirklicht werden soll, breitet sich erst dann vor uns aus, wenn wir in den Menschen das Geheimnis eines Wesens ehren, welches sich selbst verantwortlich macht für das, was es ist« (CW 1918, 291). Die aufeinander gerichtete Intentionalität selbstverantwortlicher Menschen konstituiert die Geschichte; sie schafft die Geschichte als einen unvergleichlichen Lebensbereich. Das kann nur von dem verstanden werden, der die Geschichte selber mitvollzieht. »Ohne Zweifel verstehen wir sie nur durch das innere Leben, das wir selbst besitzen, aber ein eigenes Leben haben wir nur durch die Verbindung mit der Geschichte, die sich uns offenbart« (RH 52). So sind Leben und Geschichte gleichen Ursprungs; Selbständigkeit des Lebens sagen und von Geschichte als Gemeinschaft sprechen, ist eins.

Dies ist die formale Struktur der Geschichte. Nun muß über sie hinaus gefragt werden: Wodurch ist inhaltlich die menschliche Verbindung, das »Grunderlebnis unserer menschlichen Existenz« (ZThK 1911, 15), bestimmt, das Herrmann Geschichte nennt?

d) Vertrauen als Grunderlebnis der Geschichte

Die einzigartige Kraft, welche Gemeinschaft stiftet und Einzelne von ihr umschlossen sein läßt, ist das Ereignis des Vertrauens. In diesem Ereignis vollzieht sich die Geschichte. Im Vertrauen überschreitet der Mensch sein eigenes Leben zum Leben des Anderen hin, so daß ein unzerreißbarer Lebenszusammenhang entsteht. Vertrauen ist die tiefste Betätigung des Lebens. »Indem wir so aus unserer menschlichen Umgebung ein geschichtliches Leben machen, betätigen wir selbst ein eigenes Leben. Wer Vertrauen zu Menschen faßt, macht sich selbst vertrauenswürdig; wer andern ein eigenes Leben zutraut, wird darin innerlich lebendig« (GA 384). Gegenseitiges Vertrauen ist also das grundlegende Phänomen, das die Geschichte konstituiert. Vertrauen ist die Art, wie der Mensch, in seinem intentionalen Lebenswillen auf die Begegnung mit dem Anderen angelegt, sein Wesen rein verwirklicht.

Solches Vertrauen beschreibt Herrmann als eine kontingente, fast wunderbare Tatsache. »Es kommt vor, daß ein Mensch in einem anderen nicht ein durch allerlei Unaufrichtigkeit verschleiertes Wesen sieht, sondern ihm vertraut« (GA 411). Damit hat das Vertrauen Anteil an der Irrationalität des Lebens. So ist die Geschichte, wenn sie im Akte gegenseitigen Vertrauens ihre Wurzel hat, grundsätzlich eine unerkennbare, irrationale Wirklichkeit. Wirklich ist sie nur, sofern Vertrauen erlebt wird. Vertrauen kann nie bewiesen oder erzwungen werden. »Daß jemand Vertrauen zu einer Person faßt, bleibt seine Sache. Einem anderen, in dem das Vertrauen sich nicht regt, läßt sich nicht andemonstrieren, daß er es fassen müsse« (V 82). Wie also kommt es dazu?

Herrmann setzt voraus, daß nicht immer Menschen einander begegnen, die in gleicher Weise unter der Selbstentfremdung des Lebens leiden. Es gibt — und das ist wiederum nur als Faktum wahrzunehmen, nicht abstrakt abzuleiten — Menschen, denen Vertrauen entgegengebracht wird, weil ihr Lebenswille bereits eine Umkehrung erfahren hat. Solche Menschen sind bereits von der Befangenheit des Lebenswillens, der nur sich selbst steigern will, frei geworden zur Offenheit dem Mitmenschen gegenüber. Sie verwirklichen die Selbständigkeit des Lebenswillens, indem sie nicht sich, sondern die Gemeinschaft mit dem Mitmenschen wollen. Sie ergreifen bewußt ihr Leben in der Dimension der Geschichte als Wille zur Gemeinschaft. Das Vertrauens-Erlebnis gewinnt dann die Gestalt, daß der noch in der Selbstentfremdung befangene Mensch auf Menschen trifft, die sich ihm zuwenden. »Wir meinen sicher alle, schon Menschen begegnet zu sein, die in rastloser Arbeit voll Ruhe sind, die selbst schwer zu tragen haben, aber doch viel mehr an andere denken. ... An ihrer Aufrichtigkeit zu zweifeln, hat er keinen Grund. Dann steht er aber vor einer Tatsache, an der er nicht achtlos vorbeigehen kann. Jene Erscheinungen geistiger Freiheit sind uns ehrwürdiger als die glänzendsten Talente, ja als alles andere in der Welt« (RF 107 f.). Solchen Menschen kann man vertrauen. Der Vorgang des Vertrauens besteht also darin, daß bereits wahres Leben dem noch unwahren begegnet. Dies ist nach Herrmann das Werk der Erziehung. In der Grundgestalt des Vertrauens hat das Umfängenwerden von der Gemeinschaft den Vorrang, denn in der Erziehung vollzieht sich die Befreiung des entfremdeten Lebenswillens. »Wir werden dadurch erst Menschen, daß wir in menschlicher Gemeinschaft erzogen wurden. An diesem Vorgang wird uns nun das Wollen, worin wir die Natur bezwingen sollen, anschaulich« (E 37). Natur aber bezeichnet für Herrmann die selbstische Befangenheit des Lebenswillens, in der das wahre Leben verloren wird. Dieser Selbstentfremdung ist die Erziehung entgegen gerichtet. Herrmann begreift die Wirklichkeit der Erziehung als einen Vorgang, dessen Unbedeutendheit nach außen hin im umgekehrten Verhältnis zu der Bedeutung steht, die dieser Vorgang für einen Menschen hat, der ihn als die Befreiung aus

der leeren Immanenz seines Lebenswillens erfährt. »Das Lebendige kann freilich niemals so gewaltsam auf uns wirken, wie das Sichtbare; aber wenn es Leben in uns weckt, drängt es das Tote beiseite. Jeder erfährt das einmal, wenn er durch Erziehung zum Menschen wird« (WG 38).

Das Vertrauens-Erlebnis ist also zunächst einseitig gerichtet. »... Alles Vertrauen ist ein Erfahren dessen, was ein anderer uns antut« (GA 17). Es beruht darauf, daß bereits verwirklichte Wahrheit des Lebens autoritative Macht über ein noch sich selbst entfremdetes Leben entfaltet. »Was einen Menschen als Person heben kann, das ist lediglich der Einfluß einer Person, die in irgendeiner Beziehung sittlich reifer und stärker ist, als er selbst und die sich liebevoll mit ihm befaßt« (GA 309). Der Erzieher umgreift, sofern er sich als ein geschichtliches, zur Liebe berufenes Wesen versteht, das Leben der ihm Anbefohlenen und befreit es zu der Wahrheit, in der er selber schon zu leben gelernt hat. So z. B. die Mutter im Verhältnis zu ihrem Kinde: »Die Seele eines Kindes erwacht in dem Augenblick, wo es in den Zusammenhang des menschlichen Geschehens aufgenommen wird, d. h. in die Geschichte. Das Kind gewinnt also das selbständige innere Leben, das einem Menschen zukommt, indem es lernt, Liebe und Verehrung zu üben und seiner Mutter zu vertrauen« (RH 51). Daß also die Schöpfung der Geschichte sich im Vertrauen zu dem überlegenen Menschen, dem Erzieher, vollzieht, zeigt, daß die Wahrheit des Lebenswillens, der Wille zur Gemeinschaft, immer schon irgendwo verwirklicht ist. Von da aus wird die Dimension der Geschichte erweitert, greift sie hinüber zu dem selbstisch befangenen Menschen. Ohne dieses Gefälle der Geschichte käme es nie zur Wahrheit des Lebenswillens, ohne geschichtliches Ergriffenwerden von der Wahrheit in bestimmten Menschen gäbe es diese Wahrheit nicht. »Einer Erziehung durch menschliche Güte und Treue bedürfen wir alle« (CW 1918, 293).

Was ereignet sich da als die Wahrheit des Lebens? Wie beschreibt Herrmann dieses Wahrwerden? Die Intention des Lebenswillens wird aus ihrer selbstischen Richtung befreit, umgekehrt zu ihrer wahren. »Indem wir nun erleben, daß wir zu andern Vertrauen fassen, gewinnt unser Wollen eine neue Art« (E 38). Der Lebenswille nimmt nun in seiner Selbstbehauptung die Wirklichkeit des Anderen wahr, und er versteht sie als Selbständigkeit. »Bei dem Menschen, dem wir vertrauen, setzen wir innere Selbständigkeit voraus« (E 39). Zugleich erfährt der Mensch, daß diese Selbständigkeit ihm selbst zugetraut wird. »Mit dem herzlichen Vertrauen zu andern Menschen sind wir in die Wirklichkeit eingetreten, die allein die Heimat eines wahrhaftigen Lebens sein kann. So ist das Vertrauen ein Empfangen dessen, wodurch wir lebendig werden, und deshalb mit dem Bewußtsein reiner Abhängigkeit verbunden. Aber derselbe Vorgang ist als herzliche Hingabe an den Andern ein Erleben reiner Selbständigkeit« (ZThK 1911, 14). Vertrauen ist wechselseitig zugleich gebunden und frei. Das ist die Wahrheit des Lebenswillens. Er

wird von sich weg gewiesen. In die Selbstbefangenheit des Lebenswillens greift das Erlebnis des Mitmenschen ein. Die Eigenart gerade dieses Erlebnisses der Bindung ist, das Leben des Menschen selbständig zu machen. Im Vertrauen, in der Geschichte, jenseits der welthaften Getriebenheit des Lebenswillens, ihr entgegen gerichtet, vollzieht sich das Leben wieder als Tat, Selbstgewißheit. Gerade diese Tat ist wirklich in der Hingabe der Gemeinschaft. »Darin kennen wir alle einen Moment, in dem die Spannung unseres Selbst mit der Macht, der es sich unterworfen weiß, sich löst. In dem Moment, wo die Macht sittlicher Güte uns innerlich bezwingt, wird unser Verhältnis zu dieser Macht freie Hingabe. In dem Erlebnis reinen Vertrauens wissen wir uns ganz unterworfen und doch zugleich aufgerichtet in unserer inneren Selbständigkeit. Unser Selbstbewußtsein oder unser inneres Leben wird darin wahrhaftig. Das Unterworfensein und das Bewußtsein des eigenen Selbst, die sonst immer auseinandergehen, sind dann tatsächlich geeint in freier Hingabe. Das läßt sich nur als Tatsache erleben; aber da, wo unser menschliches Leben steht, in der Geschichte, wird es erlebt« (KdG 167 f.). Auf den Begriff der Hingabe kommt es Herrmann an. Hingabe schließt Bindung und Freiheit, Selbständigkeit und Gemeinschaft nicht nur zusammen, sondern läßt sie aus sich hervorgehen. Hingabe überwindet das Alleinsein der Subjekte, die Isolation der Menschen. Hingabe füllt den Abgrund, der zwischen Gegenständen, Subjekt und Objekt klappt. Sie stellt in einen Lebenszusammenhang, in dem Gegenständigkeit wegfällt. Das Subjekt-Objekt-Schema, als Aufrichtung der Distanz, wird in der Hingabe nicht etwa mühsam beseitigt, sondern es ist einfach nicht da. Statt dessen ist Einheit des Lebenszusammenhanges da, durch Erleben vermittelt. Der Begriff der Hingabe beseitigt die Wirklichkeit der Natur als gegenständlicher Diskretion der Dinge; beschreibt den Vollzug der Geschichte als ursprüngliche Einswerdung des Lebendigen. Hingabe als geschichtliches Erlebnis: das ist die Befreiung des Lebens zu seiner Wahrheit.

Nochmals: was für eine Wahrheit ist das nun? Welchen Sinn hat Wahrheit hier? Die Immanenz des »natürlichen«, d. h. psychologisch gegenständlichten und an gegenständliche Inhalte gebundenen Lebenswillens wird durch diese Wahrheit aufgehoben. »Nur wo Menschen das erleben, daß sie durch die sich offenbarende Güte anderer gezwungen werden, ihnen zu vertrauen, werden sie durch die unabweisbare Macht der sittlichen Gedanken über das bloß natürliche Leben erhoben« (GA 412). Aber nicht in einen idealen Raum der Gedanken! »Wo Menschen . . . sich überreden lassen, daß hoch über den Regionen des menschlichen Verkehrs das Höchste zu suchen sei, bleiben sie in den Interessen liegen, an denen der innerlich Träge hängt« (ebd.). Die Wahrheit des Lebenswillens ist geschichtlich, weil sie seine Unwahrheit da besiegen will, wo diese wirklich ist: in der Welt. Vom geschichtlichen Faktum des Vertrauens nimmt also hier das Denken der Wahrheit seinen Ausgang. Es ist ein

Denken, das über das zeitliche erlebte Faktum nicht hinaus-, sondern in es zurückführt. Es ist ein Denken, das sich in den Gehalt des Grunderlebnisses der Geschichte vertieft, ihn durchsichtig macht, und ihn höchstens so verallgemeinert, daß die Beziehung dieser Wahrheit auf den geschichtlichen Vollzug sichtbar bleibt. Es ist die Frage, ob Herrmann das gelingt. Die Absicht zu einem erlebnisgebundenen Denken hat er. »Wüßten wir nichts davon, was es heißt, durch die geistige Kraft von Menschen, die sich unser annehmen, gehoben und erzogen zu werden, so würde uns das schärfste Denken nicht zu dem sicheren Verständnis des Sittlichen verhelfen, dessen wir bedürfen.« (E 38)!

Damit nehmen wir den S. 53 verlassenen Gedankengang wieder auf. Wird es möglich sein, die formale Ethik Kants (wenn schon nicht der systematisierenden Kantianer) mit der »Ethik als Philosophie der Geschichte« zusammen zu denken? Wie wird Herrmann die Frage der Selbst-Ständigkeit (= Wahrheit) des Lebens schließlich beantworten?

Herrmann fragt, von welchen Gedanken das Erlebnis des Vertrauens zwischen zwei Menschen bewegt wird. Zu ihnen gelangt er, indem er Voraussetzungen aufweist, die im Erlebnis des Vertrauens unbedingt mitgedacht werden. »Wir müssen uns darauf besinnen können, wie es zugeht, daß wir in Andern ein Leben in Wahrheit voraussetzen. Es geschieht, wenn wir durch sittliche Gedanken, also durch Forderungen, die wir an uns selbst als unbedingte richten, mit ihnen in Verkehr treten. In dem Gehorsam gegen das Gebot, daß wir es zur Gemeinschaft mit ihnen bringen sollen, befolgen wir die Voraussetzung, daß wir in ihnen auf eine innere Selbständigkeit treffen, die sie zur Gemeinschaft befähigt und den Willen dazu in ihnen erzeugt« (ZThK 1911, 14). Im Vertrauens-erlebnis wird also an beide Menschen ein Anspruch erhoben. Die Erfahrung der Wahrheit des Lebens setzt voraus oder setzt sich um in eine Verpflichtung dieser Wahrheit gegenüber. Anspruch und Verpflichtung: das nennt Herrmann »Gehorsam gegen das Gebot, daß wir es zur Gemeinschaft mit ihnen bringen sollen« (ebd.). Obwohl Herrmann diesen Sinn der Wahrheit des Lebens als dem Faktum implizit festzuhalten bemüht ist, hat er diesen Sinn allgemein ausgesprochen. Die Möglichkeit dazu liegt darin, daß im Vertrauen der Lebenswille zum Gehorsam wird, der einem Gebot gehorcht. »Der darin waltende Wille hat immer den Charakter des Gehorsams« (E 44). Wenn auch dieser Gehorsam immer von der Begegnung mit dem Andern seinen Ausgang nimmt, so ist es doch möglich, ihn als allgemeine Wahrheit auszusprechen. Darum geht es Herrmann, wenn er vom Vorgang des Vertrauens sagt: »Das Individuum, dessen Naturtrieb nicht zu vertilgen ist, beugt sich dabei vor der Macht eines im Denken erfaßten Allgemeingültigen. Sein Wollen ist also durch ein Gebot bestimmt« (ebd.). Es ist also möglich, in den Vorgang des Vertrauens ein Gebot zu integrieren, das allgemeingültig ist. Dies Gebot, das Herrmann auch »das sittliche Gesetz« (E § 11) nennt, hat

aber andererseits keinen anderen Sinn, als das Verständnis der Geschichte als des Vertrauens-Erlebnisses festzuhalten. An der Formulierung des Gesetzes wird nämlich erkennbar, daß es auf das engste an den geschichtlichen Grundvorgang angelehnt ist: »Du sollst deine ganze Existenz daran setzen, damit du eine möglichst tief- und weitgehende Gemeinschaft mit andern Menschen erreichst; und . . . : Du sollst innerlich selbstständig und damit wahrhaft lebendig sein« (E 52). Herrmann liegt daran, dieses Gesetz, in dem das Erlebnis des Vertrauens verallgemeinert wird, nicht durch einen reinen Denkprozeß, sondern auf dem Wege des Nach- und Durchdenkens des Vertrauensphänomens gewonnen zu haben. »Durch Selbstbesinnung auf den uns allen bekannten Vorgang, durch den wir in den Zusammenhang wahrhaft menschlichen Lebens oder der Geschichte eintreten, wird uns also das Gesetz deutlich, das ein an die in ihm waltende Logik gebundenes Wollen sich selbst auferlegt« (ebd.). Die logische Begründung der Wahrheit des Lebenswillens vollzieht sich auf demselben Wege wie die logische Begründung der Wahrheit des Erkennens. »Es ist mit der Wahrheit des wollenden Bewußtseins ebenso wie mit der Wahrheit des erkennenden Bewußtseins. Die Wahrheit der Grundsätze, die sich in dem Erkenntnisvorgang ermitteln lassen, besteht darin, daß sich durch sie die Einheit des Erkennens vollzieht. Die Wahrheit des praktischen, den Willen bestimmenden Gedankens besteht darin, daß durch ihn sich die Einheitlichkeit des Wollens vollzieht, oder daß dadurch der Wille selbst wahrhaftig wird« (E 53 f.). Solange die logische Begründung der Wahrheit so verstanden ist, ist sie nichts anderes als ein verallgemeinernder Ausdruck dessen, was die Analyse des Vertrauens ergibt. Das doppelte Gebot, dem im Vertrauen gehorcht wird, muß als die allgemeingültige Form des Wollens gedacht werden. »Die Form unseres Wollens müssen wir also als eine alle vernünftigen Wesen umfassende Ordnung oder als allgemeingültig denken können« (E 45). Diese allgemeine Form des Willens bleibt, ob sie nun von Herrmann als die Übereinstimmung des Wollens mit sich selbst (GA 412) gefaßt, oder, als Konsequenz aus diesem Gedanken, mit dem Gedanken der Autonomie im Anschluß an Kant ausgedrückt wird (ZThK 1906, 219), auf das geschichtliche Grunderlebnis bezogen. Die Autonomie ist keine abstrakte Forderung, sondern Auslegung des Sinnes, den das Gebot im Grunderlebnis der Geschichte hat (vgl. RES 151—153). Diese allgemeingültige Form des Wollens ist nicht als abstrakte Idee zu verstehen. Sie wird von Herrmann sofort wieder auf das Leben und das geschichtliche Erlebnis bezogen.

e) Die Geschichtlichkeit des Lebens

Der allgemeingültige formale Ausdruck des Wollens ermöglicht ein vertieftes Verständnis der Geschichtlichkeit des Lebens. Er hat den Sinn, zu zeigen, in welchem Zusammenhang die einzelnen, Geschichte begrün-

denden Vertrauens-Erlebnisse stehen. Er übergreift offenbar die Summe der Situationen. »... Von einem einheitlichen Gebot kann erwartet werden, daß es den zur Sittlichkeit erwachten Willen in eine unveränderliche Richtung weist und ihn so zum Herrn über die Zeit und die Umstände macht« (GA 413). So ist das Gebot der Ausdruck des Sinnes jedes einzelnen Vertrauens-Erlebnisses, aber es verbindet auch die Erlebnisse miteinander. Sie sind dem Lebenszusammenhang eines Menschen eingefügt. Darin stehen sie nun nicht gleichwertig nebeneinander. Vielmehr ist hier ein Grundzug des Lebens zu beachten, den Herrmann im selben Zusammenhang entwickelt: »Das Lebendige kann nicht stillstehen. Es geht entweder einer höheren Lebensstufe entgegen oder seiner Auflösung« (E 61). Der Zusammenhang der geschichtlichen Erlebnisse stellt sich entweder als Wachstum oder als Verfall des Lebens dar. Die allgemeingültige Form des Willens, das Doppelgebot der Selbständigkeit und Gemeinschaft, soll nun zum Verständnis des Zusammenhangs der Geschichte anleiten. In dem Gesetze ist formuliert, woraufhin sich das Leben überschreiten soll. Aber dieser Vorgang ist nicht in seiner Einmaligkeit erschöpft. Vielmehr setzt er sich fort, das Leben überschreitet sich fort und fort von einem Erlebnis zum anderen. Es ist sich nie schon genug, sondern es wächst schöpferisch. Dies meint die allgemeingültige Form der Wahrheit des Willens: sie soll immer neu in das nächste Erlebnis eingehen und aus ihm wieder hervorgehen. »Das sittliche Gesetz gibt unserem inneren Leben die Selbständigkeit des persönlichen Lebens, es begründet aber auch die Unerschöpflichkeit und damit das eigentümliche Wachstum dieses Lebens« (E 57). Der Sinn des Gesetzes ist, das Leben über seine im Augenblick des je erlebten Vertrauens verwirklichte Wahrheit hinauszudeuten. »Über jeden Moment unserer Existenz und über die bestimmten Beziehungen, die ihn erfüllen, weist uns die unbedingte Forderung hinaus« (ebd.). Die allgemeingültige Form der Wahrheit hat also nicht den Sinn des Zeitlosen, sondern sie verweist den Lebenswillen in seine Geschichte, in »die Zeit und die Umstände« (GA 413). Das einmalige Grunderlebnis der Geschichte ist reine Gegenwart; im Augenblick des Vertrauens vollzieht sich der Überschnitt zum Mitmenschen. Aber danach erstarrt der Lebenswille nicht. Er ergreift seine Wahrheit immer neu. »Wer das sittliche Gesetz verstanden hat, will den Augenblick nicht festhalten. Er will überhaupt nicht fertig werden, sondern will in dem Gegenwärtigen das Zukünftige wirken« (E 57 f.). Das geschichtliche Grunderlebnis trägt also Zukunft in sich. Es kann nicht bei sich stehenbleiben, sondern muß über sich hinausgreifen. So ist die Geschichte nicht die Wiederholung der schon erlebten und schon bekannten Gemeinschaft, sondern sie ist die Erschaffung neuer Gemeinschaft. Die Dimension der Zukunft ist die des Neuen. So »entsteht an jedem Punkte eine neue Gestalt menschlicher Gemeinschaft, deren eigentümlicher Reichtum durch nichts anderes zu ersetzen ist. Es geschieht dann wirklich etwas Neues in der Geschichte« (E 61). Wenn aber der

Lebenswille jede Begegnung überschreitet zur Zukunft hin, so wird im gleichen Augenblick die Gegenwart zur Vergangenheit. Der Überschritt zur Zukunft verneint die Gegenwart als das Gewordene. »Unsere Bewegung zu dem sittlichen Ziel können wir in keinem Moment als ein bloß kontinuierliches Fortschreiten erleben; es stellt sich uns immer zugleich als ein Bruch mit unserer Vergangenheit dar« (E 59). Wieder steht dahinter ein Grundzug des Lebens: »...Widerspruchsvoll ist...alles menschlich Lebendige« (KdG 148). Die Selbständigkeit des menschlichen Lebens bedeutet sein Stirb und Werde. Dies ist ein unaufhörlicher Vorgang: »Wir stehen immer in dem Übergang aus dem Zwang des natürlichen in die Freiheit des persönlichen Lebens« (SWJ 45). Damit daß Herrmann zeigt, daß das ethische, im Leben verwurzelte Grundphänomen der Geschichte in den Dimensionen der Zeit verläuft, haben wir die Tiefe seines Geschichtsverständnisses erreicht. Die Dimensionen der Zeit sind solche des Lebens; das Leben vollzieht sich als Überwindung der Vergangenheit als des gegenständlich gewordenen, »natürlichen« Lebens im Ergreifen der Zukunft als des »neuen«, unerschöpflichen Lebens. Dies ist, um es nochmals zu wiederholen, der Sinn des doppelten Gebotes in der Situation des Vertrauens. »Das Leben, das sich zwischen diesen beiden Polen der reinen Selbständigkeit und der reinen Gemeinschaft bewegt, ist in sich selbst unerschöpflich. So eröffnet uns das sittliche Gesetz den Blick in eine unendliche Zukunft, den Eintritt in ein Leben, das sich nicht auslebt« (E 58).

Damit erfährt die Frage nach der Begründung der Selbst-Ständigkeit, die Frage also, die die ganze Erörterung der erlebbaren Wirklichkeit und des Erlebens immer begleitete, eine unerwartete Antwort. Das Gesetz begründet sie, als »die allgemeingültige Form des Wollens« (E 47), dessen Festigkeit, Ständigkeit. Aber diese Allgemeingültigkeit, die Herrmann als »die geforderte Übereinstimmung des Wollens mit sich selbst« (ebd.) oder als seine »Autonomie« (E 48) bezeichnet, hat nicht den Sinn einer zeitlosen Idee. Sie hat es mit dem Leben zu tun. »Auszugehen ist davon, was die Anerkennung dieses Gesetzes für menschliches Leben bedeutet« (E 45). Das Gesetz gibt dem Leben Selbst-Ständigkeit, indem seine allgemeingültige Form alle Momente des Lebenswillens übergreift. Aber gerade das bedeutet, daß das Gesetz das Gebot jedes Augenblickes im Leben ist. Also keine allgemeine Wahrheit! »...Das sittliche Gebot des Moments muß über alles, was sich als allgemeine Vorschrift in Aussicht nehmen läßt, hinausgehen. Das in einer bestimmten Situation sittlich Notwendige kann nur der sich völlig klar machen, der selbst in seiner Eigenart, mit seiner Vergangenheit und seiner gegenwärtigen Kraft ein Bestandteil dieser Situation ist. Jeder kann daher nur durch Selbstbesinnung das an einer Stelle sittlich Notwendige erfassen« (E 160). Herrmann begründet mit dem allgemeingültigen Gesetz keine Ethik des überzeitlichen Ideals, sondern eine Ethik der Situation! Die Allgemeinheit des

Gesetzes wird in die Folge von Situationen sittlichen Handelns aufgelöst. Man kann nicht allgemein nach dem Inhalt der sittlichen Forderung fragen. »Die bestimmte Antwort, die wir darauf finden, paßt immer nur für einen bestimmten Moment. ... Wir müssen uns selbst immer von neuem klar machen, was wir tun sollen« (E 46). Das Gebot, das allein die Forderung der Ständigkeit des Willenszieles erfüllt, ist eine nie zu erledigende Forderung. »Der durch das sittliche Gesetz bezeichnete Endzweck bedeutet eine unermessliche Aufgabe. Persönliche Gemeinschaft und Freiheit werden nie vollkommen in der Zeit verwirklicht« (E 233). Dies ist auch die Antwort auf die Frage nach der Selbst-Ständigkeit des Lebenswillens. Sie läßt sich nicht allgemein beantworten. Die formale Ständigkeit des Willenszieles, die dem Leben Selbst-Ständigkeit geben soll, wird aufgelöst in eine unendlich sich erneuernde Forderung. »Aus der Selbstständigkeit des Willens ergibt sich die Unendlichkeit der sittlichen Aufgabe« (E 162). Selbstständigkeit gibt es, wie Herrmann sagt, nur durch die Dialektik von Selbstbehauptung und Selbstverleugnung. »Die Selbstverleugnung wird für den Menschen, der sich überwunden hat, eine Art von Selbstbehauptung. Er versteht sie danach als das sich Durchkämpfen des wachsenden Lebens« (E 61). Selbst-Ständigkeit liegt dazwischen, im Prozeß des Lebens, das vertrauend sich hingibt. Im Vertrauen wird um des Mitmenschen willen der selbstische Lebenswille geopfert. »Aber aus solchen Opfern erwächst erst ein inneres Leben höherer Art, das sich in seinem Gehalt als unzerstörbar weiß. ... In dem wahrhaftigen Wollen der Sittlichkeit wird die Selbstverleugnung zur Selbstbehauptung. Was aber dabei direkt gewollt wird, ist nicht das Leben der Seele« (RE 16, 594). Durch den Vollzug des sich Überschreitens wird Selbst-Ständigkeit unabsichtlich dem Menschen zuteil, als Freiheit des Lebens. »Der Gedanke eines unabhängigen und unerschöpflichen Lebens hat ... einen positiven Inhalt. Dieses mit sittlichem Wollen gegebene Bewußtsein eines unabhängigen und unerschöpflichen Lebens ist Freiheit« (E 64 f.).

Diese Analyse läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Das Wesen der Geschichte ist bei Herrmann die Intentionalität des Lebens. Geschichte ist, erstens, durch das Leben konstituiert, das sich selber will, selbständig sein will. Geschichte ist, zweitens, der Ort, wo diese Intentionalität wahr wird: im Miteinander von Mensch und Mitmensch im Vertrauen der Hingabe. Geschichte ist, drittens, der nie endende Prozeß, in dem der Mensch im Vertrauen jede selbstische Lebenssteigerung preisgibt und opfert um der Gemeinschaft willen und so seine Selbst-Ständigkeit findet. Geschichte ist, viertens, in den Dimensionen der Zeit ausgedrückt, die Überwindung der toten Vergangenheit, in der das Leben erstarrt, durch das Erschaffen des Neuen, der Zukunft, in der das Leben schöpferisch wächst.

f) Philosophie der Geschichte als Wissenschaft?

Wir haben zu zeigen versucht, was es bedeutet, daß Herrmann Ethik als »Philosophie der Geschichte« versteht. Es bedeutet, daß Herrmann die gedankliche Formulierung der Wahrheit des Lebenswillens auf dem Grunde der Darstellung des geschichtlichen Grundvorgangs, des Vertrauens, in dem der Wille wahr wird, vorträgt. Der Lebenswille wird im Horizont der Geschichte gesehen, diese Wahrnehmung wird auf ihr Wesen untersucht, und das Wesen der Geschichte wird allgemeingültig formulierbar: das Wesen der Geschichte ist die als das Gesetz der Autonomie auszusprechende Forderung von Selbständigkeit und Gemeinschaft zugleich. Diese Aussage ist phänomenologisch gebunden. Ja sie erläutert allererst, daß die Wahrheit nicht zeitlos-abstrakt ist, sondern die Geschichtlichkeit des Vertrauens-Erlebnisses vertieft. Es ist gewiß noch phänomenologisch gedacht, wenn Herrmann die als Gebot formulierte Wahrheit als Voraussetzung der Geschichte betrachtet und sagt: »Der Gedanke der unbedingten Forderung erwacht zwar bei dem Einzelnen in einer Erfahrung des menschlichen Verkehrs, in dem Vertrauensverhältnis. Aber er stellt sich dabei doch als eine Voraussetzung heraus, die wir selbsterzeugen müssen, wenn uns eine solche Erfahrung möglich werden soll« (E 53). Hier liegt aber der Weg der Abstraktion der Wahrheit von der Geschichte auch nahe. Wo die Wahrheit der ermöglichende Grund von Geschichte ist, da ist sie logisch transzendente Wahrheit; nicht mehr eine Wahrheit, die es ohne Geschichte nicht gibt, sondern eine Wahrheit, ohne die es Geschichte nicht geben kann³⁸. Herrmann zieht diese Konsequenz. Um des geschichtlichen Vollzuges der Wahrheit willen ist sie ihm als Vorstellung ewiger Wahrheit notwendig. »Solange wir eine Ahnung davon behalten, daß nur in persönlicher Gemeinschaft das wahrhaftige Leben der Seele zu finden ist, stellen wir uns auch notwendig unsere Gebundenheit an unbedingte Forderungen als ewige Wahrheit vor. Nur unter der Voraussetzung, daß sie in solcher Weise gebunden sind, können sich die Personen innerlich zusammenfinden« (V 84 A 1). Herrmann gerät hier in Widerspruch zu seiner eigenen Auffassung der Ethik als »Philosophie der Geschichte«. Philosophie war zunächst Selbstdarstellung der Geschichte. Das »Erkenntnismittel« der »Geschichtswissenschaft« ist »nicht die Formulierung von Gesetzen, sondern die Anschauung einer Wirklichkeit, an der man mit dem eigenen Leben beteiligt ist« (D 4). Jetzt aber schlägt der neukantianische Begriff der Philosophie

³⁸ »Die Erkenntnis der ethischen Forderung ist, so wie Herrmann sie beschreibt, zwar in ihrem faktischen Geschehen, in ihrer Auslösung durch die Begegnung mit dem Andern, also durch mein Vertrauen zu ihm bedingt. Aber als Erkenntnis einer Wahrheit, also in ihrer Gültigkeit, ist sie in sich selbst begründet. D.h., da ist sie geschichtslos, da gewinnen wir sie rein aus uns selbst. Damit aber wäre die Geschichtlichkeit des Ethischen nicht festgehalten bzw. nicht rein erfaßt« (Friedrich Gogarten, Politische Ethik, 1932, 24 f.).

wieder durch: Philosophie als Wissenschaft, in der ein Wirklichkeitsbereich aus seinen logischen Grundlagen transzendental deduziert wird³⁹.

Dieser Selbstwiderspruch kann an Herrmanns Verhältnis zur Ethik Kants aufgewiesen werden. Herrmann glaubt in seinem Ansatz der Ethik beim Vertrauens-Erlebnis Kant zu folgen. »Wer in Achtung und Vertrauen mit andern Menschen verbunden ist und dadurch an menschlicher Gesittung teilnimmt, kann diese Aufgabe der Ethik als ein in seinem eigenen Bewußtsein aufgerichtetes Ziel der inneren Klärung verstehen. Wir schließen uns damit an die kantische Begründung der Ethik an« (E 43). Diese Behauptung Herrmanns ist erstaunlich. Denn Kant begründet doch die Ethik nicht in einer Analyse eines ethischen Grundvorganges der Geschichte, sondern durch formale Deduktion, in Analogie zur formalen Logik. Er setzt die Grundform des ethischen Satzes in Analogie zum Urteil und sucht den kategorischen Imperativ größter Allgemeingültigkeit (KpV 1, 1, 1, § 1—7; A 35—59). Freilich leitet uns der von Herrmann in obigem Satze neben das Vertrauen gestellte Begriff der Achtung zum dritten Hauptstück des ersten Buches des ersten Teils der »Kritik der praktischen Vernunft«. Dort entwickelt Kant, daß das Gesetz sich Achtung erwirkt. Diesem Abschnitt eingeprengt ist auch ein Passus, der über die Achtung für Personen spricht (KpV A 135—139). Auf diese Stelle bezieht sich Herrmann offenbar. Aber Kant spricht von der Achtung für einen Menschen nur illustrativ (A 137 f.), gilt sie doch, wie Kant bezeichnenderweise hinzufügt, »eigentlich dem Gesetze, was uns sein Beispiel vorhält« (A 138). Herrmann meint aber, daß die Analyse des Vertrauensfaktums für das Verständnis des Gebotes, in dem die Wahrheit des Lebens gründet, konstitutiv und nicht nur illustrativ ist. Seine Grundlegung der Ethik hat also Herrmann in das ganz anders gerichtete transzendente Deduktionsverfahren Kants hineingelesen. Zu diesem eigenartigen Verständnis Kants paßt nun freilich, daß Herrmann trotz seines phänomenologischen Ausgangspunktes (E 38! Zit. S. 64) die Wahrheit auch als reines Erzeugnis des Denkens vorträgt. Der Gedanke des Wesens und der Voraussetzung der Geschichte wird in ihr transzendentales apriori überführt. »Dann ist aber ein von aller Erfahrung unabhängiges sittliches Denken der Einzelnen der wahre Grund geistiger Gemeinschaft und die lebendige Kraft in aller Geschichte« (E 53). Hier teilt Herrmann die Methode Kants, indem er die Wahrheit des Lebenswillens rein logisch daraus ableitet, daß sich durch sie die Einheit des Wollens in allen seinen Momenten vollzieht. Formal verfährt diese Deduktion genau so wie die der Einheit des Erkennens, sagt Herrmann (E 53 f.; zit. S. 65). Wir sahen,

³⁹ Herrmann nähert sich damit zwar Cohens Auffassung des Verhältnisses von Ethik und Geschichte, würde aber doch ihren logischen Zusammenhang nie als die wachsende Herrschaft des Geistes und der Ideen über die Natur (die geistlosen Macht- und Wirtschaftsverhältnisse) ansehen, wie Cohen in seiner Ethik 36 f.

daß sogar dieser Gedanke nicht unbedingt von der Geschichte losreißen muß, sondern in sie zurückführen kann, auf sie bezogen bleiben kann, was Herrmann offenbar erreichen will (S. 63 f.). Aber im Widerspruch dazu bedeutet der Anschluß an Kant die Möglichkeit, daß an die Stelle der Philosophie als Selbstdarstellung der Geschichte, in der dem Vollzug der Wahrheit nach-gedacht wird, eine Philosophie als Wissenschaft, d. h. logische Postulation der so und nicht anders sein sollenden Geschichte tritt. Herrmann sagt in der Tat: »... Ich habe noch nie ein Hehl daraus gemacht, daß ich das wissenschaftliche Verständnis der sittlichen Erkenntnis sowohl wie der Wissenschaft Kant zu verdanken glaube. Dann versteht es sich doch wohl von selbst, daß ich beide im Apriori begründet denke, d. h. sie nicht von vermeintlichen Erfahrungen ableite, sondern sie als reine Erzeugnisse des Denkens zu verstehen meine« (ZThK 1908, 232). Das Vertrauensverhältnis wäre also auch eine solche »vermeintliche Erfahrung«, aus der nichts abgeleitet werden dürfte? Hier ist der Ansatz bei einer Unterscheidung von Erkennen und Erleben vergessen. Daraus wird verständlich, daß Herrmann meint, es gebe eine Art Erkenntnistheorie der Geschichte. Sie ist zwar eine andere als die der Natur. Aber sie ist möglich. »Wichtig wäre es nun, die ganz andere Art von Gesetzmäßigkeit, die bei der Erzeugung des Geschichtsbildes wirksam ist, festzustellen. ... Das Wichtigste für die Objektivität unseres Geschichtsbildes ist..., daß wir uns bei unserer eigenen Lebensaufgabe auf der Bahn des Allgemeingültigen befinden, oder daß wir sittlich klar sind. Daraus ergibt sich, daß die Begründung des Eigentümlichen der Geschichtswissenschaft in der Ethik zu suchen ist« (ZThK 1907, 66). Aus dem letzten Satz erkennen wir noch die Intention Herrmanns. Aber die Akzente sind versetzt. Der methodische Widerspruch ist greifbar. Eine »Gesetzmäßigkeit«, »Objektivität« des Geschichtsbildes hat zur Voraussetzung, daß Ethik, Philosophie der Geschichte auch hier, nicht in Erfahrung, sondern im rationalen apriori wurzelt. Das steht im Gegensatz zur Irrationalität des Lebens und seines Wirklichkeitshorizontes, der Geschichte. Herrmann hat seinen eigenen Ansatz, Philosophie der Geschichte als Selbstdarstellung einer von außen unerkennbaren, nur im Einsatz eigener Lebendigkeit zu ergreifenden transzendenten Wirklichkeit — mißverstanden dahin, daß er die Wirklichkeit der Geschichte als ein im reinen Denken zu erfassendes apriori postuliert. Dieser Widerspruch beherrscht weitgehend seine Aussagen über das Wesen des Sittlichen überhaupt. Darum spricht er so häufig von der Sittlichkeit, dem Sittlichen, der sittlichen Wahrheit wie von allgemeingültigen Wahrheiten, als gebe es die Geschichte nicht.

Herrmann ist also seinem Ansatz bei der geschichtlichen, geschehenden Wahrheit nicht immer treu geblieben. Er hat der Abstraktion des Erkennens vom Erleben, des Ewigen vom Zeitlichen, nachgegeben. Dabei weiß er, daß in der Wirklichkeit, die vom Erkennen konstituiert wird,

von der zeitlichen Wahrheit abstrahiert wird. »In dieser Wirklichkeit tritt das Zeitliche und das Ewige auseinander« (RE 1, 498). Er weiß, daß der geschichtlich erlebende Mensch das, was für ihn wahr ist, erlebt und nicht wissenschaftlich abstrakt denkt. Die Wahrheit des Lebens liegt im Vollzuge, wird nicht wissenschaftlich gegenständlich gewußt. »... Man läßt sich von der begeisternden Macht geschichtlicher Ereignisse affizieren. Das ist nun eine Art, die Wahrheit festzustellen, wie sie ... in den Räumen der Universität nicht geübt wird« (GA 218). Die akademische, wissenschaftliche Frage nach der Wahrheit stellt sich außerhalb ihres zeitlichen Vollzuges. Erkennen isoliert sich vom Erleben. Die Wahrheit wird dann gegenständlich erkannt, und zwar als der Gegensatz des Ewig-Stehenden gegen das Zeitlich-Geschehende. »Der erkennende Geist, der in jedem menschlichen Individuum dieselben Gesetze befolgt, sucht diese Wahrheit; und er sucht sie als das, was über allem Wandel unserer Geschehnisse unabänderlich feststeht. Ihrer Idee nach betrifft die Wahrheit, welche wir in der Wissenschaft meinen, das E w i g e « (ebd.; von H. gesp.). Die Kategorie des Erkennens führt also die Idee des Überzeitlich-Ewigen mit sich, das Axiom des Erlebens die der Zeit und Geschichte. Im Erleben ist die Wahrheit als geschichtlicher Vollzug sich genug; das entspricht dem Hingabe-Miteinander von Selbst und Gemeinschaft im Vertrauen. Dagegen »die Wahrheit des wissenschaftlichen Satzes hat mit den geschichtlichen Verhältnissen, unter welchen sie gefunden wird, nichts zu schaffen« (ebd.). Herrmann versteht aber seine Ethik als G e s c h i c h t s p h i l o s o p h i e. So ist es merkwürdig, daß Herrmann die geschichtslose Erkenntnis der ewigen Wahrheit einfach daneben stehen läßt. »... Derselbe Mensch, der mit Lust und Leid an der Geschichte teilnimmt, vermag dennoch das zu erfassen, was niemals geschehen ist und geschieht, sondern einfach ist« (GA 219). Von dem an dieser Stelle ungeklärten, nur hingestellten Nebeneinander von Erkennen und Erleben rührt es her, daß durch Herrmanns Philosophie der Geschichte ein Widerspruch hindurchgeht, dem Ansatz beim Erleben und der Geschichte, der eigentlichen Intention Herrmanns zum Trotz.

g) Geschichte als transzendente Wirklichkeit

Die eigentliche Meinung Herrmanns kommt dann zum Ausdruck, wenn er die schlechthinnige Unerkennbarkeit der Geschichte festhält, in ihr eine zur Natur transzendente Wirklichkeit sieht. Die wirkliche Geschichte ist ebensowenig eine gegenständlich greifbare Wirklichkeit wie der Mensch, der sie im gemeinschaftlichen Vertrauens-Erlebnis konstituiert. Das Gemeinschaftserlebnis scheidet den Menschen in seiner wahren Selbständigkeit von der psychologisch-gegenständlichen Wirklichkeit seines von sich selbst entfremdeten Lebenswillens. »Daß er in dem Moment, wo er nicht anders kann als vertrauen, eine andere Wirklichkeit vor sich offen sieht als die, die ihn unterjochte und seine Existenz zersplitterte,

merkt jeder, dem dieses elementare Erlebnis zuteil wird, auch wenn er kein Verständnis dafür hat, daß sich darin Natur und Geschichte scheiden« (GA 158). Mithin bedarf es zur Realität der Geschichte nicht einmal der bewußten Wahrnehmung, ihre Realität ist vorpsychologisch. Die Transzendenz der Geschichte bedeutet, daß es die Distanz der Erkenntnis zu ihr nicht gibt. In der Geschichte wird keine Erkenntnis über den Menschen in neutraler Haltung vollzogen. Vielmehr bedeutet das geschichtliche Grunderlebnis, daß sachliche Distanz im Vertrauen aufgehoben wird, und einer Hingabe Platz macht, die durch das Subjekt-Objekt-Schema nicht mehr zu begreifen ist. Dies ist eine Konsequenz aus der Nichterkennbarkeit und Unableitbarkeit des Lebens überhaupt. »Unerfindbar, sagt man uns, sei keine Kategorie der Wissenschaft. Das mag sein. Aber es ist eine Kategorie des lebendigen Menschen. Unerfindbar, ja, im tiefsten Grunde unerkennbar ist immer das lebendige Geistwesen, das wir vor uns haben, wenn wir uns vor einem Menschen in herzlicher Ehrfurcht beugen oder ihm vertrauen. Bewiesen werden kann dieses Lebendige nicht; man muß es selber sehen und dieses Leben in seiner Kraft an sich erfahren« (GA 354 f.).

Die Transzendenz des menschlichen Lebens kann nur aus seiner Geschichtlichkeit verstanden werden. »Den Menschen, wie wir ihn uns in dem Vorgange des Vertrauens vorstellen, unterscheiden wir von der Natur« (GA 414). Umgekehrt wird Geschichte verstanden vom Leben und seiner Wirklichkeit aus. »Sich selbst begreift der Mensch als etwas Entgegengesetztes zu der Natur. ... Diese Tatsache schafft sich gerade darin Ausdruck, daß die Menschheit die Vorstellung von der Geschichte schafft und zwischen Geschichte und Natur unterscheidet« (RH 44; Sp. von H.). Dieser Geschichtsbegriff ist außerordentlich eng. Er geht in dem Grundvorgang des sich überschreitenden Lebenswillens auf. Dieser Grundvorgang ist eine ungegenständliche Beziehung zwischen Menschen: Vertrauen und Hingabe. Darin ist ungegenständliches Leben auf Leben bezogen. An keinem Punkte kann die Erkenntnis aus Distanz diesen Grundvorgang als wirklich beweisen. »Für die Menschen, die in der Stille sittlichen Kampfes die Geschichte mitlebten und miterzeugten, ist nichts so sehr ein Beweis für die Wirklichkeit des Übersinnlichen wie die Tatsache, daß niemand die Realität dieser für sie selbst lebendigen Geschichte erweisen kann« (RVB 7).

h) Das Verstehen der Geschichte. Geschichte und Historie

Geschichte, wie Herrmann sie versteht, kann nicht erkannt werden. »...Es gibt keine wissenschaftliche Methode, die dasjenige Wirkliche, mit dem wir im lebendigsten Verkehr zu stehen meinen, als etwas Reelles so konstatieren könnte, daß dieser Verkehr gegen den Verdacht der Illusion geschützt wäre« (RVB 6 f.). Für das Erkennen bleibt das ge-

schichtliche Erleben und Leben, wie das Leben überhaupt, ein X. Verstehen der Geschichte ist also auf deren Selbsterschließung angewiesen. Will man dies ein Erkennen nennen, so ist es ein beteiligtes, die Geschichte als das Erkannte selbst mitvollziehendes Erkennen. »Man kann sie nur insofern erkennen, als man mitlebend und -wirkend an ihr beteiligt ist« (WG 17). Im eigentlichen Sinne verstanden wird also nur die Geschichte, in der der Mensch selbst lebt, d. h. die mit dem Bereich seiner eigenen Lebensgeschichte zusammenfällt. Hier ist Verstehen mit Selbstbesinnung identisch.

Dann wird aber, was zumeist Geschichte heißt, nämlich die Summe der Ereignisse, die aus der Dimension der Lebensgeschichte herausfallen, zum Problem des Verstehens. Kann die nicht durch eigenes Mitleben bekannte, vielmehr überlieferte Geschichte dann verstanden werden? Diese andere Geschichte ist ja durch räumliche und zeitliche Distanz von der Lebensgeschichte des Menschen getrennt. Die Ereignisse dieser Geschichte hat der gegenwärtig Lebende nie erlebt. Sie sind sogar durch ihre räumliche und zeitliche Distanz für ihn Objekte. Herrmann kommt alles darauf an, zu zeigen: Diese Geschichte ist nicht die eigentliche. »Es war verhängnisvoll, daß man sich nicht klar gemacht hat, was das im eigentlichen Sinne Geschichtliche in der Geschichte ist...« (RH 39). Es ist klar: Herrmann will auf die Unterscheidung des Geschichtlichen vom Historischen hinaus, obwohl er diese Unterscheidung terminologisch noch nicht gebraucht. Herrmann verwendet vielmehr erneut den Begriff der Natur, um Historie von Geschichte abzuheben. Historisches zeichnet sich nach ihm dadurch aus, daß es objektivierbar ist. Historisch an geschichtlichen Vorgängen ist offenbar das, was an ihnen gegenständlich greifbar ist. Insofern fällt es in den Bereich der Natur als gegenständlicher Wirklichkeit. »Alles Vergangene, das wir uns als sinnlich faßbar vorstellen, fällt in den Bereich der Natur« (RH 44). Das Historische unterliegt dann als das gegenständlich Greifbare auch der Erkenntnis und ihren Kategorien. »Wir müssen uns klarmachen, daß wir alles, was als etwas sinnlich Faßbares in zeitlichem oder räumlichem Abstand von uns liegen soll, zur Natur zählen und in unserem Denken, ob wir wollen oder nicht, unter den Formen der Natur begreifen« (RH 45 f.). Das wäre eine formale Bestimmung des Historischen. Inhaltlich aber wird zweierlei historisch greifbar: Erstens, der Lebenswille in seiner psychologisch faßbaren Gestalt als Trieb zur Weltbewältigung; zweitens, das Ergebnis dieser Weltbewältigung, die »Lebensformen« (E XII), die Kulturen, in die sich die Weltbewältigung ausgestaltet (vgl. ebd. XI f.). Die Analyse des triebhaften, auf die Welt und die Gewinnung welthafter Inhalte gerichteten Lebenswillens ist relevant für den Begriff uneigentlicher Geschichte. Der Lebenswille in seiner Immanenz hat das Historische als seinen Horizont, er ist das Axiom des Historischen, wie andererseits der sich überschreitende Lebenswille das Axiom der eigentlichen Geschichte ist.

Herrmann wendet sich gegen den Historismus, dessen Verständnis des Geschichtlichen sich durch die bewußte Beschränkung auf Immanenz, Kausalität und Analogie als Kategorien der Geschichte auszeichnet. Im Historismus wird Geschichtswissenschaft zur Naturwissenschaft, indem er die Denkformen der Erkenntnis auf die Wirklichkeit der Geschichte überträgt, worunter der Historismus zumeist Entfaltung psychischer Kräfte oder Verfall und Aufbau der Kulturen oder dergleichen versteht. »In den Darstellungen unserer Historiker begegnen wir hauptsächlich solchen Dingen, die nichts anderes als Natur sind. Was die Natur zu irgendeiner Zeit oder an irgendeinem Ort an den Menschen verschwendete oder knauserig zu geben verweigerte; wie das Schicksal des Menschen zusammengewebt wurde aus den ihm gebotenen Lebensbedingungen; wie das dann im Volke und im Einzelnen Kräfte auslöste, durch die sie umschaffend auf ihre Umgebung zurückwirkten; wie endlich daraus als höchste Gestaltung der Natur Kulturen entstanden; über all dieses versucht die Geschichtsforschung mit ihrer wissenschaftlichen Arbeit Licht zu werfen. Aber in diesem Streben beschäftigt sie sich grundsätzlich nur mit Naturwissenschaft« (RH 46). Was Herrmann damit meint, ist deutlich. Dem Historismus fehlt das Verständnis dafür, daß das Leben als die Grundsicht des Menschseins unerkennbar ist; es fehlt die Anerkennung der Transzendenz als der Wurzel eines tieferen Geschichtsverständnisses. Statt dessen hat der Historismus nur die psychische Außenseite des Menschseins, den Lebenswillen in seiner Verhaftung an den Trieb zur Weltbewältigung vor Augen. In der Realität der psychischen Kräfte kann zwar der Historismus eine spezifische nur dem Menschen eignende Wirklichkeit sehen; er kann sogar sagen, Geschichte sei im Unterschied zur Natur dadurch ausgezeichnet, daß in jener die psychischen Kräfte (Liebe, Haß usw.) die *causae* seien. Dennoch ist der Mensch, wenn auch die Dinge psychische Kräfte nicht zeigen, doch als eine *causa* unter anderen begriffen. So fällt der Unterschied von Natur und Geschichte im Grunde weg. »Es ist nutzlos, zwischen der Geschichte und der Natur einen Unterschied zu konstatieren mit der Begründung, in der ersteren komme der Mensch als mitwirkender Faktor in Betracht. Wir können uns immer die Aufgabe stellen, daß, was sich an einem Menschen aufweisen läßt, von seiner Umwelt her zu verstehen ist; indem wir das tun, behandeln wir diese Erscheinung am Menschen als ein Stück Natur« (RH 46 f.).

Auch den Versuch von Heinrich Rickert, die Geschichte im Unterschied von der Natur als den Bereich des Einmalig-Individuellen zu begreifen⁴⁰, weist Herrmann zurück. »Natürlich kann man nicht sagen,

⁴⁰ »Die Wirklichkeit wird Geschichte mit Rücksicht auf die Bedeutung, die das Besondere durch seine Einzigartigkeit für wollende und handelnde Wesen besitzt« (Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen 1902¹, 355. Auf dieses Werk dürfte sich Herrmann an unserer Stelle beziehen).

daß ein Geschehen den Charakter der Geschichte hat, weil es etwas Individuelles oder Einmaliges ist. Denn keinerlei Inhalt eines Zeit- oder Raummoments kann an einem anderen Punkt in der gleichen Gestalt wiederkehren. Man muß darum am Einmaligen noch etwas anderes unterscheiden können, um mit Recht Geschichte von Natur zu unterscheiden. Bei Naturereignissen ist das Einmalige, mit anderen Worten das was niemals wiederkehrt, trotzdem im wesentlichen jedem anderen Ereignis gleich. Es ist wie alle übrigen, einander folgenden Momente im Geschehen seinem Inhalt nach durch den Zusammenhang mit allem anderen in der Zeit und im Raum Aufweisbaren bestimmt. Es ist also, anders ausgedrückt, seinem Inhalt nach durch die Gesetzmäßigkeit der Natur bestimmt. Erst wenn wir diese Auffassung beiseite lassen, rühren wir an den Begriff der Geschichte« (RH 47). Die Kategorien des Historischen dürfen also nicht nur, wie bei Rickert, modifiziert, sondern sie müssen überwunden werden, wenn überhaupt das Wesen der Geschichte verstanden werden soll⁴¹.

Dem Historismus fehlt das Axiom des Lebens, ohne das der Mensch und die Geschichte nicht als transzendente Wirklichkeit verstanden werden können. Hinter den psychischen Kräften des Lebenswillens wird nichts mehr am Menschen gesehen. Der Mensch, den der Historismus in der Geschichte voraussetzt, ist ein Mensch, der sich nicht aus der gespannten Verantwortung für die Wahrheit seines Lebens versteht. »Wer das nicht kann, nimmt an der spezifisch-menschlichen Existenz, an der Gesellschaft und ihrer Geschichte keinen Anteil. Er kann vielleicht als eine gewaltige Naturkraft, zerstörend und fördernd in diese Geschichte eingreifen; aber er selbst geht für sie verloren. Die Gedanken und Affekte, die Absichten und Entwürfe, die lediglich die Pulsschläge des Naturtriebes sind, stellen Naturerscheinungen dar, aber kein inneres Leben, das in die Geschichte verflochten und von der Natur unterschieden ist« (GF 4). Diese transzendente Würde eines selbstverantwortlichen Lebens kennt der Historismus nicht, weil er das Unerkennbare überhaupt leugnet. Nun ist das, was der Historismus sieht, nicht falsch. Nur eigentliche Geschichte ist es nicht. Herrmann meint, daß die auffälligsten Ereignisse keine echte Geschichte gemacht haben. Vor den »Männern, die Geschichte machten«, gibt es wohl ein ungläubiges Staunen, weil hier ein Leben sich

⁴¹ Es ist nicht richtig, wenn Rudolf Hermann von der »Unableitbarkeit, die Herrmann ... als Merkmal des Geschichtlichen aufnimmt«, sagt: »Der ganze Gedanke klingt schon an den später von Rickert aufgestellten logischen Fundamentalsatz an: ... alle empirische Wirklichkeit ... wird Natur, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Allgemeine, sie wird Geschichte, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Besondere« (D. Grenzen d. naturwl. Begriffsbildung, 2. Auflage, S. 224)« (Christentum und Geschichte, 110 A 1). Allerdings kannte Rudolf Hermann das Buch »Religion och historia« nicht, aus dem wir, erstmals in einer Herrmann-Untersuchung, zitieren; es erschien ein Jahr vor Rudolf Hermanns Arbeit in schwedischer Sprache. Deutsch hat Herrmann diese Arbeit nie herausgebracht.

einen großen Tathorizont geschaffen hat. Die Taten bedeuten alles, die greifbar sind, das Geheimnis des Lebens nichts. Jedenfalls sieht es Herrmann so. »Wir bemerken bei den Großen der Geschichte, daß sie selbst sehr bald im Dunkeln stehen, wie hell auch ihre Werke strahlen mögen. Ihr Name bezeichnet schon nach kurzer Zeit etwas Unpersönliches, eine Stelle, an der gewaltige Kräfte gewirkt haben. Sie selbst sind darüber vergessen. Wir kennen ihre Namen, aber nicht sie selbst« (RdE 14 f.). Geschichte vollzieht sich nur da, wo die Selbstgewißheit des Lebens als transzendente Wirklichkeit anerkannt wird. Statt des Nur-Historischen dieses Unerkennbare wahrzunehmen, könnte das historisch Gewordene und Gewesene überhaupt zur Bedeutung für den jetzigen Vollzug der Geschichte erheben. »Nur die Menschen werden uns bekannt, die es anderen vernehmlich machen konnten, wie sie in dem Halten an dem Unsichtbaren ihr Schicksal bezwangen« (ebd. 15). Wo im Vergangenen Geschichte gewesen ist und wo nur Historie, zeigt beispielhaft folgender Satz Herrmanns: »Wir kennen Paulus, Augustin und Luther ganz anders als Alexander, Cäsar und Napoleon« (ebd.). Wesentlich für das Verhältnis zur vergangenen Geschichte ist, ob hier, über den räumlichen und zeitlichen Abstand hinweg, sich eine Begegnung von Leben mit Leben vollzieht, wie in dem gegenwärtigen ›Urphänomen‹ der Geschichte, dem Vertrauen. Alles Vergangene, bei dem von dieser eigentlichen Geschichte abgesehen werden kann oder muß, ist nach Analogie der Natur verstanden, historischer Gegenstand, aber nicht unmittelbar und unerkennbar begegnende geschichtliche Wirklichkeit. Herrmann vollzieht also ein disjunktives Urteil über die Geschichte. Als greifbare ist sie uneigentliche Geschichte, Kausalzusammenhang in gegenständlicher Distanz. Die eigentliche Geschichte ist eine transzendente Wirklichkeit, begründet durch Leben, das sich zu seiner Wahrheit im Grunderlebnis der Gemeinschaft, im Vertrauen überschreitet. »Die Geschichte ist nicht die in dem Kausalzusammenhang geordnete ziellose Menge von Ereignissen, sondern das immer neue Sicherheben individuellen Lebens aus der Gemeinschaft, zu der wir durch die Wahrheit und Macht des gleichen sittlichen Ziels zusammengeführt werden« (KdG 144). Das Wesen der Geschichte ist mithin der immer neue Vollzug der Geschichtlichkeit des Lebens. Sie kann nicht erkannt und objektiviert werden. Darum liegt im Historischen eigentliche Geschichte nicht vor, oder es muß daraufhin erst befragt werden⁴².

So wird die Frage der Methode der Auslegung der vergangenen Geschichte unabweislich. »Wie verhält es sich dann mit der Faktizität in der

⁴² »Herrmann hat nämlich einen doppelten Begriff von Geschichte.« Mit dieser Erkenntnis steht unter den früheren Kritikern Herrmanns R. H. Grützmacher allein da (Fr. H. R. Frank, *Geschichte und Kritik der neueren Theologie*, 4. Auflage 1908, 421). Werner de Boor bringt dann den doppelten Geschichtsbegriff darüber hinaus mit dem Unterschied von Erkennen und Erleben in Zusammenhang, vgl. ZThK 1926, 49 f.

Geschichte, wie verstehen wir das historische Faktum« (RH 49)? Die historistische Methode ergreift die eigentliche Geschichte nicht. Sie verfährt objektivierend, will Geschichte als Kausalzusammenhang begreifen. Aber schon der Historismus zeigt, entgegen seiner Absicht, daß die Geschichte nicht objektiv verstanden werden kann. Der Historiker kann sich in seiner Erkenntnis der Tatsache nicht entziehen, daß er selbst ein geschichtliches Wesen ist. Die Abstraktion der historischen Erkenntnis, der Versuch zur Objektivität, bleibt von einem mehr oder minder großen Maße echten geschichtlichen Verstehens, lebendiger, unmittelbarer Begegnung mit der transzendenten Wirklichkeit innerhalb des Historischen, unablösbar. Ohne Zweifel setzt sich, meint Herrmann, in der Beurteilung und Darstellung geschichtlicher Tatsachen unter der Hand deren irrationale Wurzel durch, so daß es dann die unbeteiligte, objektive Haltung des Historikers nicht in reiner Form geben kann. Die rein objektivierende Haltung gegenüber dem Geschichtlichen wäre allenfalls in einer Sammlung von Daten und Fakten zu verwirklichen. Darin wäre die Verwissenschaftlichung der Geschichte auf dem Höhepunkt. Aber dieses Unternehmen wird von der historischen Forschung selbst nur als Randerscheinung gewürdigt. »Die sogenannten historischen Hilfswissenschaften sind in Wahrheit der Versuch, das, was an der Historie Wissenschaft sein kann, gesondert zu behandeln« (CW 1907, 58). In der eigentlichen historischen Darstellung aber vollzieht sich trotz des Willens zur objektiven Erkenntnis beständig auch der Grenzübergang zur erlebenden Beteiligung am Gegenstand. Dieses Miteinander ist unauflöslich. »In der Historie ist immer wissenschaftliche Feststellung mit individuell bedingter Anschauung so verbunden, daß es unmöglich ist, eine genaue Grenze zwischen beiden zu ziehen« (ebd.). Diese Vermischung von Subjektivität und Objektivität wird vom Historiker als das eigentliche Problem seines Verstehens der Geschichte empfunden. Darum ist Geschichtswissenschaft kritisch gegenüber ihrem Gegenstand und gegenüber ihren Urteilen. Historische Kritik bedeutet die Einsicht in das Problem miteinander gemischter Subjektivität und Objektivität und den Versuch, das Unscheidbare zu scheiden.

Davon geht Herrmann aus. Eine teilweise Anschauung geschichtlichen Verstehens bietet schon das Verstehen, das bewußt objektivieren will. »Damit verhält es sich, wie man in jeder historischen Darstellung feststellen kann, in folgender Weise. Den überwiegenden Teil ihres Inhaltes, die Schilderung vergangener Ereignisse in der Natur, kann der Verfasser, wenn er sich wissenschaftlich versteht und darum an sich selbst Kritik übt, nur als etwas wahrscheinlich Wahres darstellen. Wenn er meint, über das Innere von Menschen urteilen zu können, äußert er sich schon mit größerer Vorsicht. Man hört da deutlich, daß er selbst für die Wirklichkeit dessen eintreten will, was er schildert. Seine Darstellung des Gegenstandes wird da nämlich ein Ausdruck des eigenen Lebens in

seinem Innern« (RH 49). Das Phänomen des Irrationalen in der Geschichte und das davon bedingte irrationale Verstehen meldet sich also schon in der historischen Gegenstandsschicht des Psychischen. Der Versuch, die psychische Wirklichkeit aus dem Geschichtszusammenhang zu determinieren, bleibt eine Annäherung an Objektivität. »Der Objektivität des nachweisbar Wirklichen kommen geschichtliche Erscheinungen um so näher, je mehr bei ihrem Entstehen allgemein verbreitete oder psychologisch faßbare Tendenzen des menschlichen Seelenlebens mitwirken« (RE 16, 590). Daß Objektivität nur ein Näherungswert ist, zeigt, daß der ehrliche Historiker die Wirklichkeit eines irrationalen Grundes der Geschichte nicht ausschließen kann. Seine eigene erlebende Beteiligung meldet sich ja darin zu Wort, daß er in der Vorsicht seiner Wahrscheinlichkeitsurteile kritisch Abstand zu gewinnen versucht. Aber es gelingt ihm nicht. Wenn der Historiker hinter die greifbaren Wirklichkeiten, etwa die dokumentarischen Zeugnisse zurückgreift, trägt er von seiner eigenen menschlichen Wirklichkeit etwas in sie ein. »Sobald die Forschung an den Dokumenten über das sinnlich Faßbare hinausgehen will und nach dem geistigen Leben fragt, das diese Reste der Vergangenheit erzeugt hat, kommt in den Urteilen des Historikers nicht bloß das zum Ausdruck, was er Andern sichtbar machen kann, sondern auch das, was nur dem ein Wirkliches wird, der dieselbe geistige Art hat, wie er. Es handelt sich dann um Anschauungen, die nur dadurch wahr sind, daß sie in dem eigenen Leben ihren Ursprung haben« (CW 1907, 58).

Die Erkenntnis der Verschränkung von Subjektivität und Objektivität im historischen Erkennen widerlegt den naiven Realismus in der Geschichtswissenschaft, ebenso wie die kantische Erkenntnistheorie den Realismus in bezug auf Gegenstände überhaupt widerlegt. Aber was Herrmann mit Verstehen der Geschichte meint, läßt auch den subjektiven Idealismus hinter sich. Denn in diesem geht es um den Prozeß der Entschränkung von Subjekt und Objekt, es geht der Intention nach um reine, nicht durch das Subjekt getrübt Erkenntnis, auch in der historischen Erkenntnis. Darum geht es im eigentlichen geschichtlichen Verstehen nicht. Herrmann stimmt Georg Simmel zu, der den historischen Realismus zugunsten einer an Kants subjektivem Idealismus ausgerichteten Erkenntnistheorie der Geschichte widerlegt. »Die am scharfsinnigsten ausgearbeitete Geschichtsphilosophie, die wir gegenwärtig besitzen, dürfte die von Simmel sein (G. Simmel, Probleme der Geschichtsphilosophie, 3. Aufl. 1907). Im Vorwort erklärt Simmel im Anschluß an Kant: ›Den Menschen, der erkannt wird, machen Natur und Geschichte; aber der Mensch, der erkennt, macht Natur und Geschichte‹ (VII). Als Absicht seiner Untersuchung gibt er an, ›die Freiheit des Geistes, die formende Produktivität ist, gegenüber dem Historismus auf demselben Wege zu wahren, den Kant der Natur gegenüber eingeschlagen hat‹ (ebd.). Mit großer Sorgfalt wird hier der historische Realismus widerlegt...«

(RH 52 f.). Aber, so fährt Herrmann fort, »ebenso wird (bei Simmel) auch eine Distinktion durchgeführt zwischen der durch wissenschaftliche Arbeit zu bestimmter Gestalt geformten Geschichte und der unmittelbar erlebten Wirklichkeit, welche niemals vollständig übereinstimmen, wie das in den von Ranke aufgestellten Prinzipien angenommen wurde⁴³. Für uns«, sagt Herrmann, »ist diese Unterscheidung besonders wichtig« (RH 53). Wenn nämlich mit Verstehen unmittelbares Erleben der Geschichte gemeint ist, so wird damit die in der historischen Erkenntnistheorie angelegte kritische Scheidung von Subjekt und Objekt, Subjektivität und Objektivität, für gegenstandslos erklärt. Verstehen durch Erleben bedeutet ein unmittelbares Sichhineinversetzen in die Geschichte, in dem die Distanz des Erkennens nicht existiert. »Eine geschichtliche Erscheinung können wir in ihrer Wirklichkeit nur erfassen, sofern wir die inneren Vorgänge, in denen sie wurzelt, miterleben können« (RE 16, 590). Das vermag der Mensch durch seine Lebendigkeit. Dies sagt Herrmann gegen den Historismus. Verstehen heißt nicht, die Subjektivität des eigenen Lebens mehr oder weniger, jedenfalls mit kritischem Vorbehalt ins Spiel bringen, sondern es heißt, seine ganze Lebendigkeit voll einsetzen. Verstehen ist kein objektivierender Akt mit subjektivem Einschlag, sondern die unmittelbare Begegnung von Leben mit Leben, für die das Schema Subjekt-Objekt unangemessen ist. »Man hört nicht selten die Ausbildung eines historischen Sinnes als eine Errungenschaft der neueren Zeit rühmen. Damit ist doch sicherlich mehr gemeint als die Fähigkeit, Akten zu lesen und mit historischer Methode in den ältesten Berichten die Spuren der wirklichen Ereignisse festzustellen. Ein geschichtlicher Sinn bedeutet vielmehr den Sinn für die Eigentümlichkeit des geschichtlich Wirklichen im Unterschiede von der Natur« (GF 4; vgl. KdG 145). Die wirkliche Geschichte innerhalb des historisch Vergangenen, die dahinter stehende Lebendigkeit, ist erfahrbar nur durch partizipierendes Erleben. »Nichts in der Geschichte kann uns angehören, als das, was wir selbst erleben« (RVB 24). Damit aber wird der geschichtliche ›Gegenstand‹, das historische Faktum, aus der Distanz des Vergangenen, aus seiner zeitlichen und räumlichen Verhaftung, losgerissen. Er wird radikal vergeschichtlicht, d. h. in den Horizont der Geschichtlichkeit je meines Lebens hineingerissen. »Die Geschichte, die wir überhaupt verstehen können, gehört zu unserem persönlichen Leben, es ist unser Luther, unser Paulus, und unser Jesus Christus (von H. gesp.). Diese Gestalten werden uns nicht durch bestimmte zwingende Dokumente und keineswegs durch die Arbeit des Forschers geschenkt. Sie steigen aus der Bewegung herauf, die in unserer eigenen Seele hervorgerufen wird, wenn wir der Spur ihrer

⁴³ »Ich habe hier die Form, die ein Stoff annehmen muß, um wissenschaftliche Geschichte zu sein, der unmittelbar gelebten Wirklichkeit, die eben dieser Stoff sei, gegenübergestellt« (Simmel, Geschichtsphilosophie, 1907³, 72. Vgl. ebd. 64.227).

Wirksamkeit in der Welt begegnen« (RH 49). Herrmann kann so sprechen, weil er unter der Geschichte nicht einen historischen Ereigniszusammenhang, sondern das ständig neue Ereignis der Wahrheit des Lebenswillens versteht. Nicht ein beobachtbarer Kausalzusammenhang ist die Geschichte, sondern sie ist das Miteinander von Menschen, die die Frage nach der Wahrheit des Lebens leben. Den Zusammenhang dieser Menschen als Universalgeschichte stiftet das Verstehen, aber in diesem Verstehen werden die historischen Haftpunkte des Verstandenen gleichgültig. »... In den tiefsten Nöten der Menschenseele verstehen wir uns über Jahrtausende hinweg ...« (GA 344). Erlebendes Verstehen enthistorisiert das Vergangene, wandelt das Vergangene in reine unmittelbare Gegenwart. Geschichte wird zur erweiterten Sphäre, zentriert um die Geschichtlichkeit des Lebenswillens. Diese letzte Konsequenz schafft sich Ausdruck in dem Satz: »Die von uns vernommene Geschichte ist daher ein Reflex des eigenen Lebens in unserm Innern« (RH 50). Es ist deutlich, daß dieses Geschichtsverständnis in seiner Radikalität nur möglich ist, wenn das Historische an der Geschichte abgewertet und für gänzlich irrelevant erklärt wird.

Die Geschichtlichkeit des Lebens ist aber doch auch in gegenständlich-objektivierbarer Weise da, in den wahrnehmbaren psychischen Kräften, die auf Weltbewältigung aus sind. Diese Weltbewältigung wiederum objektiviert sich in Lebensformen und Kulturen. Gibt es auch ein Verstehen der Geschichte als methodisches Aufschließen dieser Formen? An einer Kultur- oder Geisteswissenschaft, die die Objektivationen methodisch auf das ihnen zugrundeliegende Leben erforscht, hat sich Herrmann als uninteressiert erklärt. Greifbar wird dieser Standpunkt Herrmanns in der Auseinandersetzung mit Ernst Troeltsch. Troeltsch hat bemerkt, daß bei Herrmann eine »prinzipielle Betonung« der Geschichte vorliegt (Grundprobleme der Ethik. ZThK 1902, 141). Ihm fällt auf, daß aus Herrmanns Geschichtsverständnis das Historische eliminiert ist, und er vermißt die Besinnung auf historische Zusammenhänge bei Herrmann (ebd.). »Mir macht er den Vorwurf«, sagt Herrmann, »ich hätte die Geschichte trotz ihrer prinzipiellen Betonung so wenig wirklich verwertet« (E XII). Troeltsch hält die Objektivationen des Lebens, die Lebensformen, für wichtig für die Ethik »objektiver Sittlichkeit« (ZThK 1902, 139). Herrmann gibt diesen Einwand Troeltschs gegen ihn so wieder: »Es komme darauf an, sie (die Lebensformen) aus der geschichtlichen Gesamterfahrung in ihren Hauptgruppen zu sammeln, sie geschichtsphilosophisch zu analysieren und abzustufen« (ebd.; vgl. Troeltsch, ZThK 1902, 138 f.). Dieses Verfahren kann Herrmann wohl neben seiner Philosophie der Geschichte, die er Ethik nennt, anerkennen. Aber er kann es sich nicht zu eigen machen. Denn selbst wenn dieses Verfahren indirekt auf das Verständnis der Geschichtlichkeit des Lebens zielt, so haftet es doch immer am Gewordenen und Vergangenen. Die Geschichtsphilosophie

Troeltschs haftet für Herrmann an der uneigentlichen Geschichte, einer Geschichte, die objektiv greifbar geworden ist, zu der es die gegenständliche Distanz der Erkenntnis gibt. »Die Aufgabe der Ethik ist nun aber nicht, die aus der Arbeit früherer Geschlechter hervorgegangenen Gestaltungen zu klassifizieren und darzustellen. Denn das sittliche Interesse haftet nicht an dem Gewordenen, sondern an dem, was werden soll, oder an der sittlichen Aufgabe« (E 182). Herrmann drängt aus der Geschichte das Moment des Gewordenen, Vergangenen überhaupt heraus. Geschichte ist nur da, wo mit dem Vergangenen gebrochen wird, wo die Erstarrung zur Vergangenheit nie mehr eintritt. Das Leben ist in ständigem Widerspruch zu seiner Vergangenheit, der gleichbedeutend ist mit dem ständigen sich Überschreiten zur Zukunft hin. Dies ist das ethische Grundphänomen, es ist das Wesen der Geschichte. Ethik als Geschichtsphilosophie erhebt dies Wesen der Geschichte zur Klarheit. »Den Gegenstand der Ethik können nicht diese Lebensformen selbst bilden. ... Der Gegenstand der Ethik ist allein dieses gegenwärtige, in die Zukunft drängende Leben der Geschichte (von H. gesp.). Das in der Vergangenheit Gewordene darzustellen, ist eine historische Aufgabe. Es ist wohl unzweckmäßig, damit noch die Ethik zu belasten, die für sich selbst genug zu tun hat« (E XII; vgl. 9). Aus der Geschichte wird also die Dimension der Vergangenheit, des Historischen ausgeschlossen. Es ist nur da als etwas, dem das Leben widerspricht. Geschichte ist dieser ständige Übergang. Er ist nicht festzuhalten, er kann nicht erkannt werden, weil er nicht objektivierbar ist. Ihn verstehen, heißt ihn erleben, mitleben und mitvollziehen. Der Gegensatz von Erleben und Erkennen wird von Herrmann an der Geschichte durchgehalten. Das Axiom des Erlebens prägt den Geschichtsbegriff.

8. Die Einheit der Wirklichkeit

Das Axiom des Erlebnisses prägt eine einheitliche, ursprüngliche Wirklichkeit: die Geschichte, die im Leben gegründete und im Erleben vollzogene Selbst-Welt-Einheit. Aus dieser einheitlichen Wirklichkeit der Geschichte ist die Natur ausgeschlossen. Es gibt keine Möglichkeit, Erkennen und Erleben der Wirklichkeit zu versöhnen. »Diese beiden Stämme des menschlichen Denkens, die Gesetzmäßigkeit und das eigene Leben eines Selbst, die nachweisbare und die erlebbare Wirklichkeit soll man ruhig gelten lassen als die beiden miteinander verflochtenen und doch tief geschiedenen Formen unseres Daseins. Sie sind die Offenbarungen eines uns verborgenen Ganzen« (GA 151). Das heißt, es gibt keine höhere Einheit jenseits von Erkennen und Erleben. Es sei denn, der Unterschied beider werde spekulativ vermittelt. Spekulation ginge auf die Einheit des Gegensatzes zwischen rationaler und irrationaler Wirklichkeit. Sie würde den toten Gegenstand des Erkennens und das erlebte Leben, dazu deren Welthorizonte, die Dingwelt der Natur und die Personengemein-

schaft der Geschichte, miteinander vermitteln, den Unterschied einebnen wollen. »Aber«, sagt Herrmann, »nun ist gerade der Reichtum der menschlichen Existenz darin begründet, daß wir die unausgeglichen e Spannung von Natur und Freiheit in uns tragen müssen. Die Spekulation, die über diesen Gegensatz hinauszukommen sucht, führt nur dann nicht zu einer Verengerung des Gesichtskreises, wenn die offenbare Erfolglosigkeit ihrer Bemühungen durchschaut wird, so daß sie schließlich dazu dienen muß, die Undurchdringlichkeit des Rätsels zu veranschaulichen« (E 77 f.). Die irrationale Wurzel der Wirklichkeit fordert, das Geheimnis, das Unverrechenbare, stehen zu lassen, »in der Selbstunterscheidung von der Natur ... den Hinweis auf ein dem Menschen verschleiertes Geheimnis seiner Existenz zu ehren« (E 81). Gelegentlich ist freilich Herrmann selbst von einer metaphysischen Spekulation nicht frei, wenn er — für die Neukantianer typisch⁴⁴ — die teleologische Beziehung der Natur auf die Geschichte behauptet (vgl. V 50; GA 201 f.; E 71.77). Aber selbst an solchen Stellen liegt die Intention Herrmanns woanders. Er hat die Einheit der Wirklichkeit entschlossen in das geschichtliche Erlebnis selbst verlegt. »Es gibt für die Menschheit nur einen Weg, die Einheit des Wirklichen zwar nicht zu begreifen, aber zu erleben. Das ist die sittliche Tat. In dem sittlichen Verhalten gewinnt das menschliche Bewußtsein eine solche Form, daß es die Spannung innerhalb des Wirklichen nicht mehr als Pein, sondern als die Ankündigung einer über unser Verstehen reichen Zukunft erlebt. Jene Spekulation ist vielleicht am besten biologisch zu verstehen (von H. gesp.) als eine Schutzwehr des natürlichen Ruhebedürfnisses gegen die zur Tat drängende Wahrheit der sittlichen Gedanken« (E 78). Das Problem der scheinbar vernachlässigten, von der Geschichte ausgeklammerten Natur spielt keine Rolle mehr. Herrmann kann auf den Ausgleich der Spannung von Natur und Geschichte verzichten. Das Erleben ist bereits die Verwirklichung der unmittelbaren, ursprünglichen, ungeteilten Einheit von Leben und Welt. Intentionales, sich selbst verantwortliches Leben, der vertrauend sich hingebende Mensch in der Geschichte, dies ist der Inhalt des »sittlichen Verhaltens«, der »zur Tat drängenden Wahrheit der sittlichen Gedanken«. Dies geschichtliche Leben überwindet sich zur »Zukunft« hin. In diesem Erleben, dessen Horizont die Geschichte ist, vollzieht sich ständig die Zurückverwandlung der gespaltenen Subjekt-Objekt-Welt in die unteilbare, ursprüngliche, unmittelbare Einheit. Und mehr als dieser von Einzelnen in Taten an bestimmten Zeitpunkten immer neu verwirklichten Einheit bedarf es nicht. Das Er-

⁴⁴ Bei Cohen wird die Teleologie zur letzten metaphysischen Bastion, indem der metaphysisch unabschließbare Kausalzusammenhang in einen höheren Zweckzusammenhang aufgenommen wird; vgl. Ethik, 304 f.

leben stiftet nicht, wie es scheint, Spaltung von Natur und Geschichte, sondern Einheit, weil es »bedeutet, daß der Mensch die Objekte in ihrem Zusammenhang mit seinem eigenen Leben erfäßt« (GA 395). In diesem Vorgang ist die Einheit ungespaltener Wirklichkeit zu suchen: in der Verwandlung der begriffenen zur ursprünglich erfahrenen Wirklichkeit.

Dem Erkennen zeigen sich Schichten der Wirklichkeit, die es, wider Willen, nicht aufeinander zurückführen kann: »... Die Wissenschaft stellt uns vor drei Gebiete des Wirklichen, auf denen wir uns in allgemeingültigen Erkenntnissen zurechtfinden können. Es ist uns nicht möglich, aus den Gegenständen der exakten Naturwissenschaft, der Biologie und der Geschichtswissenschaft eine einheitliche Wirklichkeit zu gestalten. ... Wir können freilich auch den Gedanken nicht loswerden, daß das Ganze ein einheitliches Geschehen sei. Denn es ist dieselbe Vernunft, die in allen diesen Richtungen das Chaos bezwingt und Ordnung zu schaffen sucht. Aber je weiter wir damit kommen, desto schärfer tritt doch auch diese Gliederung des Wirklichen hervor: die unbelebte Natur, das Leben, der Wille, der seinem eigenen Gesetze folgen will und dadurch die Geschichte als ein neues Gebiet des Daseins in und über der Natur entstehen läßt« (GA 127 f.). Das Erkennen scheitert an der Gestaltung der Einheit der Wirklichkeit. Jeder Ansatz zur Einheit führt in die Scheidung der Schichten zurück. Was ist es, das der Erkenntnis die Einheit verwehrt? Etwas, das wirklich ist, aber sich ihr immer entzieht: die transzendente Wirklichkeit, die nicht im schlechten Sinne jenseits, sondern als Geschichte paradox »in und über« der Natur ist. Und was steht dahinter? Das biologische Faktum des Lebens. Es nimmt eine Schlüsselstellung zwischen objektivierbarer und transzendenter Wirklichkeit ein. Das organische Leben ist der objektivierbaren und der transzendenten Wirklichkeit zugleich zugewandt. Daran versagt das Erkennen. Herrmann fährt fort: »Es mag uns noch so deutlich werden, daß in allen einzelnen Vorgängen des Organischen das Problem liegt, auch darin die Gesetzmäßigkeit zu enthüllen, die in aller Bewegung im Raume waltet. Wir sehen doch immer wieder, wie hier ein neuer Gedanke, der das Lebendige vom Leblosen scheidet, der Erscheinung ihr Gepräge gibt« (GA 128). Hier bedarf es eines neuen Ansatzes zum Verstehen der Wirklichkeit: des Axioms des Erlebens. Wir haben ihn durch Herrmanns Denkarbeit hindurchverfolgt. Bei der Zwiesichtigkeit des Lebens haben wir eingesetzt, in das Verständnis der Geschichte, die ein Verständnis der wahren Einheit der Wirklichkeit in sich schließt, mündete die Analyse aus.

III. Schluß

In diesem Ansatz und diesem Ziel erkennen wir Herrmanns Reaktion gegen die wissenschaftliche Philosophie der Neukantianer, vor allem Cohens: »Seine ›Ethik des reinen Willens‹ (2. Aufl. 1907) im Ver-

ein mit seiner ›Logik des reinen Erkennens‹⁴⁵ kann uns Theologen die Wissenschaft repräsentieren, mit der wir uns vor allem auseinanderzusetzen haben. Denn hier treffen wir auf eine Philosophie, die sich darauf beschränkt, die Ansprüche des Allgemeingültigen zu begründen« (GA 381). Damit beschreibt Herrmann den Neukantianismus als Reduktion der Aufgabe der Philosophie auf Logik und Methodenlehre der Wissenschaften⁴⁶. Diese Philosophie ist der Typus des objektivierenden Denkens. Selbst die metaphysischen und religiösen Fragen und die darauf in der Geschichte gegebenen Antworten müssen sich vor dem Erkennen ausweisen und werden in den Horizont seiner Kategorien eingegeben⁴⁷. Was hat es nun zu bedeuten, daß Herrmann in diesem Zusammenhang sagt: »... desto schmerzlicher vermissen wir ... fast immer eine Philosophie, die uns in unserer Arbeit helfen könnte« (GA 377)? Eine solche Philosophie hat Herrmann offenbar in der Lebensphilosophie sich anbahnen sehen, obwohl er das nie ausdrücklich sagt. Aber wir stellen bei ihm die Auseinandersetzung mit Driesch, Bergson, Simmel und Dilthey⁴⁸ fest. Sie verläuft kritisch, aber auch aufnehmend. Wir blicken in eine unabgeschlossene Denkbewegung hinein. Feste Formeln hat Herrmann für seine philosophische Grundlegung nicht. Wohl faßt er die Absicht seiner Unterscheidung einer erlebbaren und einer nachweisbaren Wirklichkeit gelegentlich in den Satz zusammen, »daß die Ethik die Philosophie der Geschichte ist« (CW 1918, 291 f.; vgl. WG 26); auch die Bezeichnung »Geisteswissenschaft« greift er (wohl von Dilthey) auf (WG 25); manchmal spricht er von »Geschichtswissenschaft« (D 4; GA 127) in demselben Sinne. Aber das, was Herrmann will, kommt in diesen Bezeichnungen nicht adäquat zum Ausdruck. Wir haben daher seine Absicht dadurch verdeutlicht, daß wir seine Methode des Verständnisses der Wirklichkeit ›phänomenologisch‹ nannten. Dabei konnten wir uns an Herrmann selbst anschließen, dem es darum geht, das »Urphänomen« der Geschichte (ZThK 1911, 13; GA 385) anzuschauen und zu beschreiben (vgl. D 4; ZThK 1912, 73). Die Denkformen werden weggelassen; an ihre Stelle tritt die Methode der unvermittelten Vertiefung in die Wirklichkeit, die »Selbstbesinnung«, »Selbstdarstellung des Lebens« (ebd. 73. 75).

⁴⁵ Gemeint ist Cohens »Logik der reinen Erkenntnis«, Berlin 1902¹.

⁴⁶ Cohen, Ethik, 63.

⁴⁷ Cohen, Religion und Sittlichkeit, 29; Ethik, 482.

⁴⁸ Herrmann kannte von Dilthey »Das Erlebnis und die Dichtung«, Leipzig 1906¹ (vgl. GA 122 ff.). 1918 erwähnt Herrmann im Zusammenhang mit dem Thema »Ethik als Geschichtsphilosophie« Diltheys Geschichtsverständnis als bedeutsam, ohne jedoch näher darauf einzugehen (CW 1918, 291). Obwohl Herrmann sich sonst nie mit Dilthey über das Erlebnis und die Geschichte auseinandersetzt, muß doch genaue Kenntnis des damals bekannten Werkes von Dilthey bei Herrmann vorausgesetzt werden. Die Eindrucks kraft, mit der Herrmann das Axiom des Erlebens zum Verständnis der Geschichte verwendet, ist ohne Dilthey nicht gut vorstellbar, auch wenn eine ›Abhängigkeit‹ nicht nachzuweisen ist (wie bei Driesch und Bergson).

So fragt Herrmann nach dem Menschen in seiner Welt. »Daß der Mensch in seinem Selbstbewußtsein auch eine Wirklichkeit sei, die neben den wissenschaftlich faßbaren Sachen Beachtung verlangen darf, fällt in diesem Zeitalter der Humanität vielen nicht mehr ein« (KdG 176). Herrmann sieht, wie viel ursprünglicher wir die Wirklichkeit erfassen, wenn wir sie erleben, als wenn wir sie erkennen, und wie darin die Eigenart des Menschseins zutage kommt. »Es ist begreiflich, daß der Eifer um seine Sache einen wissenschaftlichen Forscher dazu hinreißen kann, mit seinen Methoden alles, was als wirklich gelten dürfe, umschreiben zu wollen. Aber der Reichtum der von uns erlebten Wirklichkeit spottet seines Eifers. Der Mensch lebt tatsächlich in einer andern Welt, als sie die Wissenschaft mit ihren Begriffen gestaltet. Die Lebensenergie des menschlichen Individuums und die aus ihr hervorgehenden geistigen Gestaltungen muß schließlich die Wissenschaft als eine von ihr unabhängige Erscheinung des Menschlichen anerkennen, ohne deren Pflege und Entwicklung die ganze von allgemeingültigen Gedanken geleitete Kultur in Barbarei versinken muß, weil dann in diesem glänzenden Getriebe das, was der Mensch für sich selbst sein will, unbeachtet bleibt« (GA 150). Sieht man das Axiom des Erlebens in diesem Zusammenhang, so wird deutlich, warum Herrmann es neben die Kategorie des Erkennens, unabhängig von ihr, stellt. Es zeigt sich, warum er »eine Ethik« entwirft, »in der die Geschichte als die gewollte Wirklichkeit des Menschlichen von der Natur als der nachweisbaren Wirklichkeit der Dinge unterschieden und diese Unterscheidung zum Fundament gemacht wird« (E 11). Es geht nicht etwa um die Unterscheidung einer objektiven, äußeren von einer subjektiven, inneren Wirklichkeit, um die Unterscheidung vom Mensch und Welt. Dann wäre das objektivierende Denkschema nicht überwunden. Es geht Herrmann vielmehr um die Interpretation des *Miteinanders* von Mensch und Welt. Dieses Miteinander beschreibt er als Geschichte, und zwar in den Begriffen der Ehrfurcht, des Vertrauens und der Hingabe, durch den Relationsbegriff des Erlebens. Das ist existential gemeint. »Herrmann wird gewöhnlich mißverstanden, weil man verkennt, daß seine beschreibende Terminologie die Dimension des modernen existentialen Fragens und Sehens vorweggenommen hat, also gerade nicht im Idealismus Kants stecken bleibt«⁴⁹.

Selbstverständlich ist diese Philosophie Herrmanns nicht um ihrer selbst willen da. Zwar formuliert Herrmann seinen Ansatz beim Axiom des Erlebens im Unterschied von der Kategorie des Erkennens auch philosophisch selbständig: »Die Wissenschaft hat es mit den Tatsachen zu tun, wie sie untereinander verknüpft sind, nicht aber, wie sie auf unser individuelles Leben wirken. Es stellt sich also ein Wirkliches heraus, das für jeden von uns in besonderer Weise vorhanden ist, für die

⁴⁹ Ernst Fuchs, *Hermeneutik*, Bad Cannstatt 1954¹, 30.

Wissenschaft aber überhaupt nicht, nämlich die individuelle Lebendigkeit des einzelnen und das, was für ihn die Ereignisse werden, die ihn berühren. Die Wirklichkeit, auf deren vollkommene Erkenntnis die Wissenschaft gerichtet ist, nennen wir nachweisbar; die Wirklichkeit, die nur für den einzelnen vorhanden ist, nennen wir erlebbar« (GA 196). Diese Unterscheidung ist Herrmann zunächst für die Ethik, und das ist seine »Philosophie der Geschichte«, »fundamental« (E 11). Aber in der Einleitung zu unserer Arbeit haben wir gesehen, daß die »Besinnung auf die Wirklichkeit, in die wir uns gestellt finden« (V 29), ihren Sinn hat als Medium einer in ihrer Wahrheit verstandenen Religion⁵⁰. So setzt denn Herrmann die oben zitierte Zusammenfassung seines Denkansatzes mit den Worten fort: »Diese Unterscheidung hat für die Vertretung der Religion in der Gegenwart eine fundamentale Bedeutung« (GA 196). Das schließt sicher eine apologetische Bedeutung des Erlebnissaxioms ein. Aber auch mehr. Philosophie und Theologie haben im Axiom des Erlebnisses ihren innersten Berührungspunkt. Das Axiom des Erlebnisses ist Axiom auch der Dogmatik.

Die zitierten Schriften Wilhelm Herrmanns

Zitiert als:	1. Selbständige Schriften, Beiträge und Artikel
R	Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Halle a. S. 1879.
V	Der Verkehr des Christen mit Gott. Stuttgart (1886) 1908 ^{5,6} = 1921 ⁷ .
GF	Die Gewißheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie. Freiburg i. B. (1887) 1889 ² .
RE 1	Andacht. Artikel in der Prot. Realenzyklopädie ³ I 497—501.
RES	Römische und evangelische Sittlichkeit. Marburg (1900) 1903 ³ .
E ⁴ . E	Ethik. Tübingen (1901) 1909 ⁴ . 1913 ⁵ = 1921 ⁶ .
SWJ	Die Sittlichen Weisungen Jesu. Göttingen (1904) 1922 ³ .
RE 16	Religion. Artikel in der Prot. Realenzyklopädie ³ XVI 589—597.
KdG	Christlich-protestantische Dogmatik. In: Hinneberg (Hrsg.), Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abteilung IV, 2, 129—180. Berlin u. Leipzig (1906) 1909 ² .
OW	Offenbarung und Wunder. Gießen 1908.
RF	Die religiöse Frage in der Gegenwart. In: Das Christentum (Sammlung Wissenschaft und Bildung Nr. 50) 102—140. Leipzig 1908.
RdE	Die Religion der Erzieher. In: Unsere religiösen Erzieher, hrsg. von B. Beß. Leipzig (1908, Band 2, 254—265) 1918 ² (erweiterter und neu bearbeiteter Sonderdruck).

⁵⁰ In diesem Ansatz sind wir mit August Dell (Wilhelm Herrmanns theologische Arbeit, ThR 1929, 81.84) einig. Aber der von Dell herausgearbeitete Gegensatz der Wirklichkeit des Selbst und der Wirklichkeit der Geschichte (ebd. 91) besteht nicht, wie unsere Darstellung zeigt. Das gleiche gilt für die Unklarheit des Naturbegriffes und des Verhältnisses von Natur und Geschichte, die Dell bei Herrmann feststellt (ebd. 98).

- GO Gottes Offenbarung an uns. In: Die 12. Christliche Studentenkonferenz Aarau 1908, 74—92. Bern 1908.
- RH Religion och historia i den evangeliska kristendomen (Religion und Geschichte im evangelischen Christentum). Olaus-Petri-Vorlesungen an der Universität zu Upsala gehalten. Nach dem Manuskript des Verfassers übersetzt von Sigfrid von Engeström. Stockholm 1912.
- RVB Die mit der Theologie verknüpfte Not der evangelischen Kirche und ihre Überwindung. Religionsgeschichtliche Volksbücher IV, 21. Tübingen 1913.
- WG Die Wirklichkeit Gottes. Tübingen 1914.
- TE Die Türken, die Engländer und wir deutschen Christen. Sonderdruck aus der Christlichen Welt 1915, 218—224 u. 231—236. Marburg 1915.
- D Dogmatik. Hrsg. von Martin Rade. Gotha-Stuttgart 1925.

2. Aufsätze

- GA Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Fr. W. Schmidt. Tübingen 1923.
 Noch einmal Drummonds Werk: Das Naturgesetz in der Geisteswelt = CW 1887, 100—102.
 Moderne Theologie des alten Glaubens = ZThK 1906, 175—233.
 Hermann Cohens Ethik = CW 1907, 51—59 und 222—228.
 Die Religion und das Allgemeingültige = ZThK 1908, 228—233.
 Der Widerspruch im religiösen Denken und seine Bedeutung für das Leben der Religion = ZThK 1911, 1—16.
 Neu gestellte Aufgaben der evangelischen Theologie = ZThK 1912, 72—77, 132—139, 193—202.
 Von der Glaubenskirche = CW 1912, 716—720.
 Soll es eine besondere theologische Geschichtsforschung geben? = CW 1918, 290—297.

3. Rezensionen

- Laas, Kants Stellung in der Geschichte des Konflikts zwischen Glauben und Wissen = ThLZ 1883, 177—180.
 Bernoulli, Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie = ThLZ 1898, 65—70.
 Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte = ThLZ 1902, 330—334.
 Stange, Einleitung in die Ethik, II = ThLZ 1902, 407—411.
 Eck, Religion und Geschichte = ZThK 1907, 66—67.
 Troeltsch, Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben = ThLZ 1912, 245—249.

Zitate beziehen sich auf die jeweils zuletzt genannte Auflage. Alles in Zeitschriften Erschienene wird mit abgekürztem Titel der betreffenden Zeitschrift (ZThK; ThLZ; ThR; CW = Christliche Welt) zitiert. Auf die Nennung der betreffenden Aufsatz- und Rezensionstitel ist verzichtet, um die Zitierweise zu vereinfachen und den Text der Arbeit zu entlasten. Hervorhebungen in den Zitaten, die auf Herrmann zurückgehen, sind beibehalten und gekennzeichnet; die übrigen Hervorhebungen sind vom Verfasser dieser Arbeit.

LEBENS LAUF

Ich wurde geboren am 15. September 1931 in Langholt, Kreis Leer, als Sohn des Pastors Bernhard Mahlmann und seiner Ehefrau Margarete, geb. Rautenberg. Von 1938 bis 1942 besuchte ich die Volksschule in Wienhausen, Kreis Celle; von 1942 bis zum Abitur 1951 das humanistische Staatliche Gymnasium Ernestinum in Celle. Anschließend war ich ein halbes Jahr als Erziehungspraktikant im Christlichen Jugenddorf Adelheide tätig.

Von 1951 bis 1956 studierte ich Theologie; vier Semester in Tübingen, zwei in Heidelberg, vier in Münster. Von 1954 bis 1957 gehörte ich der Studienstiftung des deutschen Volkes an. Die erste theologische Prüfung legte ich im Herbst 1956 in Hannover ab. Ich wurde ein Jahr beurlaubt, um das Studium in Münster fortzusetzen. Im Winter 1957/58 war ich Vikar in Hoheneggelsen bei Hildesheim. Danach wurde ich in das Predigerseminar des Klosters Loccum aufgenommen. Die zweite theologische Prüfung bestand ich im Frühjahr 1960. Ich wurde von der Evang.-luth. Landeskirche Hannovers zu wissenschaftlicher Weiterarbeit beurlaubt.

Theodor Mahlmann

